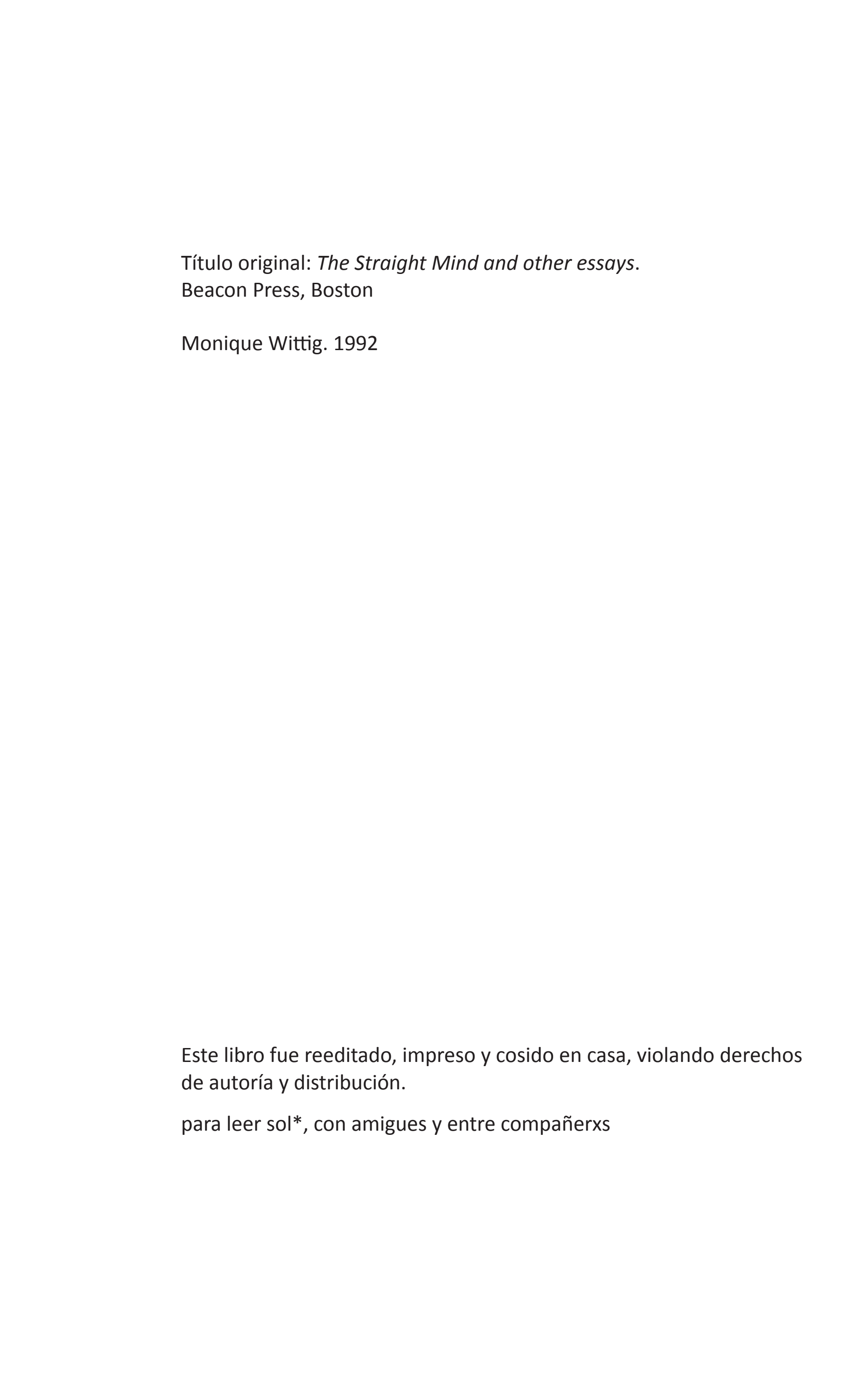
EL PENSAMIENTO HETEROSEXUAL

Y OTROS ENSAYOS

Monique Wittig

Traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte



Título original: *The Straight Mind and other essays*.
Beacon Press, Boston

Monique Wittig. 1992

para leer sol*, con amigues y entre compañerxs

El pensamiento heterosexual

y otros ensayos

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a Mary Jo Lakeland, Susan Ellis Wolf, Sande Zeig, Louise Turcotte, Pascale Noizet, Suzette Triton, Romany Eveleigh, Andrew Hrycyna, Beacon Press y Susan Meigs su ayuda y apoyo.

PRÓLOGO

UN CAMBIO DE PERSPECTIVA

Si hay un nombre que está asociado al Movimiento Francés de Liberación de las Mujeres, es sin duda el de Monique Wittig. Su reputación se debe en gran medida a su obra literaria, que ha sido traducida a varios idiomas. Pero si Monique Wittig es una escritora fundamental de la segunda mitad del siglo XX, sus textos teóricos la convierten también en una de las más grandes pensadoras de nuestro tiempo.

Es imposible ubicar la influencia de Wittig en un solo campo, ya sea literatura, política o teoría, pues su trabajo atraviesa todos ellos, y es precisamente esta multidimensionalidad lo que otorga mayor trascendencia a su pensamiento.

Mucho se ha escrito sobre su obra literaria, pero poco sobre sus escritos teóricos y políticos. Tuve la suerte de conocer personalmente a Monique Wittig a comienzos de los años 70; éste será un testimonio más bien político. Es posible articular la inmediata influencia que ha tenido el pensamiento de Wittig, pero resulta más difícil anticipar su influencia a largo plazo, sobre todo en la historia de las luchas del movimiento de liberación de las mujeres. Sus ensayos ponen en cuestión algunas de las premisas básicas de la teoría feminista contemporánea. Hablaré aquí de esta enorme revolución conceptual.

En 1978, durante la conferencia anual de la Modern Language Association en Nueva York, cuando Monique Wittig concluyó su conferencia «El pensamiento heterosexual» con la frase «las lesbianas no son mujeres››, la calurosa acogida del público fue precedida por un momento de estupefacción y de silencio. Cuando este ensayo fue publicado dos años más tarde en la revista francesa *Questions féministes,* esta perplejidad se había

transformado, incluso entre las feministas más radicales, en una presión política para que se añadiera una nota que «suavizara» la conclusión. El sorprendente punto de vista de Wittig era inimaginable en aquella época. En realidad, se había pasado una página en la historia del Movimiento de Liberación de las Mujeres, y por alguien que había sido una de sus principales promotoras en Francia. ¿Cuál era exactamente esa página? ¿Por qué ya no era posible seguir viendo el Movimiento de Liberación de las Mujeres de la misma manera que antes? Precisamente porque el punto de vista se había desplazado.

Desde el comienzo de siglo, todo el movimiento de lucha de las mujeres, desde la defensa de los «derechos de las mujeres» hasta el análisis feminista de la «opresión de las mujeres» había tomado como su fundamento «el punto de vista de las mujeres». Eso era evidente. Este análisis se fue refinando con el paso de los años, y aparecieron diferentes tendencias, como ocurre en todos los movimientos de liberación, pero este consenso básico nunca había sido cuestionado. Parecía ser algo incuestionable. Y entonces esta afirmación, «las lesbianas no son mujeres», vino a trastornar completamente todo el movimiento, teórica y políticamente.

Basándose en los últimos conceptos del feminismo materialista y radical, entre ellos la idea de «clases de sexos», la afirmación de Wittig pondrá en cuestión un punto fundamental que el feminismo nunca había criticado: la heterosexualidad. No ya concebida como sexualidad, sino como un régimen político. Hasta entonces, el feminismo había considerado el «patriarcado» como un sistema ideológico basado en la dominación de la clase de los hombres sobre la clase de las mujeres. Pero las categorías mismas de «hombre» y «mujer» no habían sido cuestionadas. Y es aquí donde la «existencia de las lesbianas» cobra todo su sentido, porque si estas dos categorías no pueden existir la una sin la otra, y si las lesbianas existen sólo por y para las «mujeres», entonces debe haber una falla en este sistema conceptual.

A comienzos de los 80, muchas lesbianas en Francia y Quebec empezaron a denominar este punto de vista «lesbianismo radical» y revisaron totalmente sus estrategias. Las lesbianas radicales habían llegado entonces a un acuerdo básico que consideraba la heterosexualidad como un régimen político que debía ser derrocado, y todas nos inspirábamos en los textos de Wittig. Para nosotras, el trabajo de Monique Wittig era un punto de partida para el análisis y la acción. Toda la historia debía ser revisada.

Cuando se reconsidera la historia desde este punto de vista, es interesante destacar que los primeros pasos de una crítica de la heterosexualidad como «institución política» habían sido ya planteados a comienzos de los 70 por algunas lesbianas separatistas en Estados Unidos[1]. Pero el lesbianismo americano separatista no profundizó en este análisis. Más bien su objetivo fue desarrollar, dentro de un marco esencialista, nuevos valores lesbianos dentro de comunidades lesbianas. Esto suponía, y supone aún hoy, ignorar que la «heterosexualidad (…) sólo puede garantizar su poder político destruyendo o negando el lesbianismo»[2]. La existencia de comunidades lesbianas es estratégica mente necesaria. Pero si no están ubicadas en el contexto de un movimiento político que busque abolir el sistema heterosexual, su significado es totalmente diferente; se trata entonces de crear una «nueva categoría». Sólo la destrucción de las categorías existentes puede conducir a un cambio real. Esto es lo que hemos logrado entender gracias al trabajo de Monique Wittig: no se trata de reemplazar «mujer» por «lesbiana», sino de utilizar nuestra posición estratégica para destruir el sistema heterosexual. «Nosotras [las lesbianas] somos esclavas fugitivas (…) desertoras de nuestra clase» («No se nace mujer»). Esta frase crucial nos descubre la dimensión política del punto de vista lesbiano. Cuando se lee a Wittig debe tenerse siempre esto en

1 BRUNCH, C.: «Learning from Lesbian Separatism», *MS.*, noviembre 1979, p. 76.

2 BRUNET, A. y TURCOTTE, L.: «Radicalisme et Séparatisme», *Amazones d'hier, Lesbiennes d'aujourd'hui,* vol. IV, n°4, mayo 1986, p. 42.

cuenta.

En los Estados Unidos, Adrienne Rich planteó un análisis feminista de la heterosexualidad en su ensayo de 1980 «Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana»[3]. Para Rich, la heterosexualidad es «algo que ha tenido que ser impuesto, gestionado, organizado, propagado y mantenido a la fuerza»[4] Este texto plantea la heterosexualidad como una institución política dentro del sistema patriarcal. Rich ve la existencia lesbiana como un acto de resistencia a esta institución, pero para que la existencia lesbiana ponga en juego este contenido político de una forma finalmente liberadora, se debe profundizar y ampliar la opción erótica hasta llegar a una identificación consciente como mujer »[5]. Rich analiza el concepto de heterosexualidad en el marco de la teoría feminista contemporánea desde el «punto de vista de las mujeres», mientras que el lesbianismo radical lo hace sin adoptar ese punto de vista, considera el lesbianismo como algo necesario políticamente y como algo exterior al régimen político heterosexual en su globalidad. Por ello, hablar de «heterosexualidad obligatoria» es redundante.

«La conciencia de la opresión no es sólo una reacción [una lucha] contra la opresión. Supone también una total reevaluación conceptual del mundo social, su total reorganización con nuevos conceptos...» («No se nace mujer»). Para mí, esto resume el trabajo de Monique Wittig. La conocí a través de grupos militantes. Su profundo respeto por cada individuo, su profundo desprecio por todas las formas del poder, cambiaron para siempre mi concepción de la militancia. Y fue por medio de sus escritos como llegué a comprender la necesidad de moverse siempre entre lo teórico y lo político. La lucha política no puede concebirse sin esto, y, así como la teoría se transforma gradualmente, debemos también transformar nuestra lucha política.

3 El texto está recogido en el libro de Adrienne Rich *Sangre, pan y poesía,* Icaria, Barcelona, 2001 , p. 41

4 Ibídem, p. 65.

5 Ibídem, p. 79.

Esto supone un desafío que requiere una vigilancia constante y una voluntad permanente de reconsiderar nuestras acciones y nuestras posiciones políticas. Es en este sentido como debe entenderse el cuestionamiento que hacen las lesbianas radicales del movimiento feminista.

«Hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras» («El pensamiento heterosexual»). Al no cuestionar el régimen político heterosexual, el feminismo contemporáneo consolida este sistema, en vez de eliminarlo. De igual modo, el desarrollo contemporáneo de la noción de «género» me parece que enmascara u oculta las relaciones de opresión. A menudo, «género», aunque sea un intento de describir las relaciones sociales entre hombres y mujeres, oculta o minimiza la noción de «clases de sexos», eliminando así la dimensión política que determina estas relaciones.

Me gustaría mencionar aquí uno de los elementos críticos del pensamiento de Wittig, que se puede resumir en la siguiente frase: «Un texto escrito por un escritor minoritario sólo es efectivo si logra convertir en universal ese punto de vista minoritario» («Lo universal y lo particular»). Esto ejemplifica la extraordinaria eficacia de Wittig. Al reivindicar el punto de vista de la lesbiana como universal, trastorna completamente los conceptos a los que estamos acostumbrados. Hasta entonces, los escritores minoritarios tenían que añadir «lo universal» a sus puntos de vista si querían alcanzar la universalidad incuestionable de la clase dominante. Los varones gays, por ejemplo, siempre se han definido a sí mismos como una minoría y nunca han cuestionado, a pesar de su transgresión, la opción dominante. Por ello la cultura gay siempre ha tenido una audiencia algo mayor. El pensamiento lesbiano de Wittig no busca transgredir, sino suprimir completamente las categorías de género y de sexo en que se basa la propia noción de universalidad. «Los sexos (el género), la diferencia entre los sexos, hombre, mujer, raza, negro, blanco, naturaleza, están en el núcleo del conjunto de parámetros [del pensamiento heterosexual. Ellos han formado nuestros

conceptos, nuestras leyes, nuestras instituciones, nuestra historia, nuestras culturas» («*Homo Sum*»). Revisar los parámetros en que está basado el pensamiento universal requiere una reevaluación de todas las herramientas básicas de análisis, incluyendo la dialéctica. No con el fin de descartarlas, sino de hacerlas más efectivas.

La obra de Monique Wittig es un ejemplo perfecto de la conexión que existe entre política y teoría. Demasiado a menudo, percibimos estos dos elementos fundamentales como entidades separadas; por una parte, está el trabajo teórico y, por otra, lo político, trabajando en paralelo, cuando en realidad deberían entrecruzarse. Este encuentro entre teoría y política es fundamental para cualquier lucha política, y eso es, precisamente, lo que hace que el pensamiento de Wittig sea tan molesto. El acuerdo teórico llama a la lucha política. Cuando el acuerdo teórico se logra, el curso de la historia ya ha sido alterado.

Louise Turcotte

Militante de *Amazones d'hier; Lesbiennes d'aujourd'hui*

(Amazonas de ayer, Lesbianas de hoy)

INTRODUCCIÓN

El enfoque político y filosófico que he adoptado para la primera mitad de esta colección de ensayos lo he denominado «lesbianismo materialista». Con él describo la heterosexualidad no como una institución sino como un régimen político que se basa en la sumisión y la apropiación de las mujeres. En situaciones desesperadas, como ocurría a siervos y esclavos, las mujeres pueden «elegir» convertirse en fugitivas e intentar escapar de su clase o grupo (como hacen las lesbianas) y/o renegociar diariamente, término a término, el contrato social. No hay escapatoria (porque no hay territorio, no hay otra orilla del Mississippi, no hay una Palestina ni una Liberia para las mujeres). Lo único que se puede hacer es resistir por sus propios medios como prófuga, como esclava fugitiva, como lesbiana. Se puede pensar que mi punto de vista es demasiado crudo, y no me sorprende, si tenemos en cuenta la cantidad de siglos de pensamiento que ha habido contra él. Primero hay que salirse de los senderos trillados de la política, la filosofía, la antropología, la historia, las «culturas», para entender lo que está ocurriendo realmente. Después habría que vérselas con el magnífico juguete filosófico de la dialéctica, que no nos permite concebir la oposición de hombres y mujeres en términos de lucha de clases. Debemos entender que este conflicto no tiene nada de eterno, y que para superarlo debemos destruir política, filosófica y simbólicamente las categorías de «hombres» y «mujeres».

La dialéctica nos ha fallado. Por eso la comprensión de lo que es el «materialismo» y la materialidad nos corresponde a nosotras. Daré aquí una lista de nombres, nombres sin los cuales yo no hubiera estado capacitada para abordar conceptualmente el mundo heterosexual. Por orden de publicación de su obra,

Nicole-Claude Mathieu, Christine Delphy, Colette Guillaumin, Paola Tabet, Sande Zeig representaron para mí la influencia política más importante durante la época en que escribí estos ensayos. Cada una de ellas merece un capítulo.

Mathieu fue la primera en concebir a las mujeres en las ciencias sociales como una entidad sociológica y antropológica, es decir, no como un apéndice de los hombres, sino como un grupo propio. Ella fue la promotora de lo que llamó «la antropología de los sexos». Pero es también una filósofa de la tradición francesa, además de una antropóloga. Su último ensayo sobre la conciencia es todo un hito. Mathieu nos proporciona el eslabón que faltaba en la historia de la conciencia al hacer un análisis de la conciencia como oprimida -lo que no significa alienada.

Delphy acuñó la expresión «feminismo materialista» y modificó el concepto marxista de clase, mostrando su obsolescencia, ya que no tiene en cuenta un tipo de trabajo que no tiene valor de cambio, un trabajo que representa dos tercios del trabajo mundial, según datos recientes de Naciones Unidas.

Guillaumin transformó nuestro punto de vista sobre el materialismo y la materialidad hasta tal punto que después de ella es irreconocible. Hay que leer a Guillaumin para entender que lo que hemos llamado materialismo hasta ahora estaba muy lejos de tener sentido, porque el aspecto más importante de la materialidad era ignorado. Tenemos, por un lado, el esfuerzo físico y mental propio de un tipo de trabajo que es simplemente un servicio físico que se hace a una o varias personas sin compensación en forma de salario; y por otra parte, las implicaciones físicas y mentales de un tipo de trabajo que priva a la persona de sí misma, día y noche. Pero Guillaumin es más conocida por haber definido el doble aspecto de la opresión de las mujeres: la apropiación privada por un individuo (marido o padre) y la apropiación colectiva de todo un grupo -incluyendo las personas solteras- por la clase de los hombres. En otras palabras, la «sexuación». Si no estás casada, tendrás que estar disponible para cuidar a los enfermos, a los ancianos, a los débiles (como

hacen las monjas y los trabajadores voluntarios), con independencia de que pertenezcan o no a tu familia.

Tabet, con su trabajo sobre la antropología de los sexos, ha establecido el vínculo que existe entre las mujeres que son objeto de una apropiación colectiva. En especial en sus últimos trabajos sobre la prostitución muestra que existe una continuidad entre las llamadas prostitutas y las lesbianas, como una clase de mujeres que no son objeto de una apropiación privada sino que siguen siendo objeto de una opresión heterosexual, colectivamente.

Zeig, con quien escribí el *Borrador para un diccionario de las amantes* y la obra de teatro *El viaje sin fin*, me hizo comprender que los efectos de la opresión sobre el cuerpo -dándole su forma, sus gestos, su movimiento, su motricidad e incluso sus músculos- tienen su origen en el campo abstracto de los conceptos, por las palabras que los formalizan. Estaba pensando en su trabajo como actriz y como escritora cuando escribí (en «La marca del género») que «el lenguaje proyecta haces de realidad sobre el cuerpo social, lo marca y le da forma violentamente. Por ejemplo, los cuerpos de los actores sociales».

Hay muchos otros nombres importantes que no he mencionado (Colette Capitan, Monique Plaza, Emmanuelle de Lesseps, Louise Turcotte, Daniéle Charest, Suzette Triton, Claudie Lesselier, etc.). Pero sólo he querido enumerar las personas que han tenido una influencia directa en mi forma de pensar.

Esta colección de ensayos está dividida en dos partes. La primera, como ya he dicho, aborda una discusión política. Con «La categoría de sexo» quería mostrar el «sexo» como una categoría política. La palabra «género» tal y como se utiliza en Inglaterra y en Estados Unidos me parecía muy imprecisa. En «No se nace mujer» intento establecer un vínculo entre mujeres luchando por las mujeres como clase, contra la idea de «la mujer» como concepto esencialista. En «El pensamiento heterosexual» bosquejo los contornos de ese pensamiento que durante siglos ha construido la heterosexualidad como algo dado. «A propósito del contrato social» plantea la idea de que existe la posibilidad de

ir más allá del contrato social heterosexual. «*Homo Sum*» trata sobre el pensamiento político y el futuro de la dialéctica.

En la segunda parte del libro hablo de lo que es más importante para mí: la escritura. Mi primer libro, *El Opoponax,* fue apoyado por el *Nouveau Roman,* una escuela de escritores que siempre he admirado por su capacidad para revolucionar la novela y por su firme apuesta por la literatura como literatura. Ellos me enseñaron lo que es trabajar en literatura.

En «El punto de vista, universal o particular» abordo el problema de una obra artística cuyas formas literarias no pueden percibirse porque el tema de la obra (aquí la homosexualidad) predomina.

En «El caballo de Troya» se trata de la cuestión del lenguaje como materia prima para el escritor y del violento impacto que tienen las formas literarias sobre su contexto cuando son innovadoras. Este ensayo ha sido desarrollado para un libro aún no publicado que se llamará *Le chantier littéraire*[1].

En «La marca del género» examino el significado original del género como expresión del índice lingüístico de la opresión material de las mujeres.

«El lugar de la acción» se centra en el lenguaje como el último contrato social, una idea inspirada en la obra de Nathalie Sarraute.

Diferentes revistas se han visto implicadas en la publicación de textos sobre el nuevo materialismo. La primera fue *Questions féministes,* cuyo colectivo me invitó a integrarme en el grupo cuando yo acababa de llegar a Estados Unidos. En aquel momento estaba preparando una serie de seminarios en el Departamento de Francés en la Universidad de California, en Berkeley. Estaba intentando promover por mi cuenta una revolución epistemológica en el enfoque sobre la opresión de las mujeres. Fue entonces

1 Este libro fue publicado finalmente en 1999 en la editorial POL, París. (N. de los T.)

cuando me uní con entusiasmo a este grupo, cuyos miembros estaban trabajando en la misma dirección.

Feminist Issues comenzó en Berkeley unos años más tarde para abordar el concepto del materialismo feminista, y su colectivo me invitó a participar como asesora editorial. A pesar de los conflictos que habíamos tenido en Francia sobre la cuestión lesbiana, las redactoras americanas (Mary Jo Lakeland y Susan Ellis Wolf) decidieron que esa cuestión no sólo no dañaría la revista, sino que recibiría la atención que se merecía en un marco internacional.

Amazones d'hier, Lesbiennes d'aujourd'hui se publicó en Montreal por iniciativa de lesbianas radicales como Louise Turcotte y Danièle Charest, que comprendieron el interés de una teoría del materialismo feminista, y la necesidad de ir más allá en la teoría y en las luchas que habían apoyado y desarrollado.

Monique Wittig
Tucson
Enero 1991

LA CATEGORÍA DE SEXO[1]

1976/1982

O expresa una idea viril. Viril o al menos masculina. ¡Por fin una mujer que lo admite! ¿Que admite qué? Algo que las mujeres hasta ahora siempre se han negado a admitir (y ahora más que nunca). Algo que los hombres de todas las épocas siempre les han reprochado: que ellas siempre obedecen a su naturaleza, a la llamada de su sangre; que todo en ellas es sexo, incluso su espíritu.

Jean Paulhan, *Sobre la felicidad en la esclavitud.*
Prólogo a *Historia de O.*, de Pauline de Réage

Una revuelta singular cubrió de sangre, en el año 1838, la apacible isla de Barbados. Alrededor de doscientos negros, de ambos sexos, recientemente liberados por las Ordenanzas de Marzo, llegaron una mañana para pedir a su antiguo amo, un tal Glenelg, que volviera a tomarles como esclavos (...). Supongo (...) que los esclavos de Glenelg estaban enamorados de su amo, que no podían soportar estar sin él.

- ¿Por qué debería casarme? Me gusta la vida tal y como es. ¿Para qué necesitaría una mujer? (...) ¿Y qué hay de bueno en una mujer?
- La mujer es una trabajadora. Es la sirviente del hombre.
- ¿Pero para qué necesitaría una trabajadora?
- Por ejemplo, si quieres que te saquen las castañas del fuego ...
- Bueno, si es así, entonces cásate conmigo.

Iván Turgueniev, *Memorias de un cazador*

1 *Texto publicado por primera vez en *Feminist lssues* 2, n° 2 (verano 1982).

La continua presencia de los sexos y la de los esclavos y los amos provienen de la misma creencia. Como no existen esclavos sin amos, no existen mujeres sin hombres. La ideología de la diferencia sexual opera en nuestra cultura como una censura, en la medida en que oculta la oposición que existe en el plano social entre los hombres y las mujeres poniendo a la naturaleza como su causa. Masculino/femenino, macho/hembra son categorías que sirven para disimular el hecho de que las diferencias sociales implican siempre un orden económico, político e ideológico. Todo sistema de dominación crea divisiones en el plano material y en el económico. Por otra parte, las divisiones se hacen abstractas y son conceptualizadas por los amos y más tarde por los esclavos cuando éstos se rebelan y comienzan a luchar. Los amos explican y justifican las divisiones que han creado como el resultado de diferencias naturales. Los esclavos, cuando se rebelan y comienzan a luchar, interpretan como oposiciones sociales esas presuntas diferencias naturales.

Porque no hay ningún sexo. Sólo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad.

La primacía de la diferencia es tan constitutiva de nuestro pensamiento que le impide realizar ese giro sobre sí mismo que sería necesario para su puesta en cuestión, para captar precisamente el fundamento constitutivo. Captar una diferencia en términos dialécticos consiste en poner de manifiesto los términos contradictorios que deben resolverse. Comprender la realidad social en términos dialécticos materialistas consiste en captar las oposiciones entre clases término a término y reunirlas en un mismo vínculo (un conflicto en el orden social) que es también una resolución (una abolición en el orden social) de las contradicciones aparentes.

La lucha de clases es precisamente lo que permite resolver la

contradicción entre dos clases opuestas, pues ella las desmantela en el momento mismo en que las constituye y las muestra como clases. La lucha de clases entre hombres y mujeres --que debería ser emprendida por todas las mujeres- es lo que resuelve las contradicciones entre los sexos, los destituye cuando los hace comprensibles. Hay que destacar que las contradicciones participan siempre de un orden material. Lo que me interesa señalar aquí es que antes del conflicto (la revuelta, la lucha) no existen categorías de oposición sino solamente categorías de diferencia. Y es sólo cuando la lucha estalla cuando se manifiesta la violenta realidad de las oposiciones y el carácter político de las diferencias. Pues mientras las oposiciones (las diferencias) sigan pareciendo datos, algo que está ya ahí, «naturales», precediendo a cualquier pensamiento -sin conflicto ni lucha- no habrá dialéctica, ni cambio, ni movimiento. El pensamiento dominante se niega a analizarse a sí mismo para comprender aquello que lo pone en cuestión.

Mientras no haya una lucha de las mujeres, no habrá conflicto entre los hombres y las mujeres. El destino de las mujeres es aportar tres cuartas partes del trabajo en la sociedad (tanto en la esfera de lo público como de lo privado), trabajo al que hay que añadir el trabajo corporal de la reproducción según la tasa preestablecida de la demografía. Ser asesinada y mutilada, ser torturada y maltratada física y mentalmente; ser violada, ser golpeada y ser forzada a casarse, éste es el destino de las mujeres. Y por supuesto no se puede cambiar el destino. Las mujeres no saben que están totalmente dominadas por los hombres, y cuando lo admiten, «casi no pueden creerlo». Por lo general, como último recurso ante la realidad desnuda y cruda, rechazan «creer» que los hombres las dominan conscientemente (porque la opresión es aún más terrible para las oprimidas que para los opresores). Por su parte, los hombres saben perfectamente que dominan a las mujeres («Somos los amos de las mujeres», dijo André Breton[2]) y han sido educados para hacerlo. No necesitan

2 BRETON, A. *Primer Manifiesto del Surrealismo*, 1927.

decirlo constantemente, pues rara vez se habla de dominación sobre aquello que ya se posee.

¿Cuál es entonces este pensamiento que se niega a analizarse a sí mismo, que nunca pone en cuestión aquello que lo constituye en primera instancia? Este pensamiento es el pensamiento dominante. Este pensamiento afirma que existe un «ya ahí» de los sexos, algo que precede a cualquier pensamiento, a cualquier sociedad. Este pensamiento es el pensamiento de los que gobiernan a las mujeres.

> «Los pensamientos de la clase dominante son también en todas las épocas los pensamientos dominantes, es decir, la clase que es la fuerza *material* dominante de la sociedad es también la fuerza dominante *intelectual*. La clase que dispone de los medios de producción material dispone, a su vez, de los medios de la producción intelectual, y en ambos casos, los pensamientos de aquellos a quienes se ha desposeído de los medios de producción intelectual son sometidos igualmente a esta clase dominante. Los pensamientos dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, son estas relaciones materiales dominantes capturadas bajo la forma de ideas, por tanto, son la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; dicho de otro modo, son las ideas de su dominación» (Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*).

Este pensamiento que se basa en el predominio de la diferencia es el pensamiento de la dominación.

La dominación suministra a las mujeres un conjunto de hechos, de datos, de *aprioris* que, por muy discutibles que sean, forman una enorme construcción política, una prieta red que lo cubre todo, nuestros pensamientos, nuestros gestos, nuestros actos, nuestro trabajo, nuestras sensaciones, nuestras relaciones.

Por todas partes la dominación nos enseña:

- que antes de cualquier pensamiento, de cualquier

sociedad, hay «sexos» (dos categorías innatas de individuos) con una diferencia constitutiva, una diferencia que tiene consecuencias ontológicas (el enfoque metafísico);

- que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay «sexos» que son «naturalmente» «biológicamente» «hormonalmente» o «genéticamente» diferentes y que esta diferencia tiene consecuencias sociológicas (el enfoque científico);
- que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay una «división natural del trabajo en la familia», «una división del trabajo [que] en su origen *no es otra cosa que* la división del trabajo en el acto sexual» (el enfoque marxista).

Sea cual sea el enfoque, permanece siempre esa idea fundamental. Los sexos, a pesar de su diferencia «constitutiva» deben inevitablemente desarrollar relaciones de categoría a categoría. Dado que pertenecen a un orden natural, esas relaciones no pueden ser consideradas como relaciones sociales. Esta concepción que impregna todos los discursos, incluidos los del sentido común (la costilla de Adán o Adán *es*, Eva es la costilla de Adán), es el pensamiento de la dominación. El conjunto de sus discursos es reforzado constantemente en todos los niveles de la realidad social y oculta la realidad política de la subyugación de un sexo por el otro, el carácter obligatorio de la categoría en sí (que constituye la primera definición del ser social por su estado civil). Ello se plantea así, aunque la categoría de sexo no tiene existencia a priori, antes de que exista una sociedad. En cuanto categoría de dominación, no puede ser el producto de la dominación natural, es el producto de la dominación social de las mujeres ejercida por los hombres, ya que no existe otra dominación que la social.

La categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual. En este sentido, no se trata de una cuestión de ser, sino de relaciones (ya que las «mujeres» y los «hombres» son el resultado de relaciones) aunque los dos aspectos son confundidos siempre cuando se discuten. La

categoría de sexo es la categoría que establece como «natural» la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual), y a través de ella la mitad de la población -las mujeres- es «heterosexualizada» (la fabricación de las mujeres es similar a la fabricación de los eunucos, y a la crianza de esclavos y de animales) y sometida a una economía heterosexual. La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir «la especie», es decir, reproducir la sociedad heterosexual. La obligación de reproducción de «la especie» que se impone a las mujeres es el sistema de explotación sobre el que se funda económicamente la heterosexualidad. La reproducción consiste esencialmente en este trabajo, esta producción realizada por las mujeres, que permite a los hombres apropiarse de todo el trabajo de las mujeres. Hay que incluir aquí la apropiación del trabajo que está asociado «por naturaleza» a la reproducción: criar a los hijos, las tareas domésticas. Esta apropiación del trabajo de las mujeres se efectúa exactamente de la misma manera que la apropiación del trabajo de la clase obrera por la clase dominante. No se puede decir que una de estas dos producciones (la reproducción) es «natural» y que la otra es social. Este argumento no es más que la justificación teórica e ideológica de la opresión, un argumento para hacer creer a las mujeres que antes de que hubiera sociedad y en todas las sociedades están sometidas a esta obligación de la reproducción. Sin embargo, de la misma manera que no sabemos nada del trabajo y de la producción social si nos situamos fuera de un contexto de explotación, no sabemos nada de la reproducción de la sociedad si no consideramos su contexto de explotación.

La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual, en la cual los hombres se apropian de la reproducción y la producción de las mujeres, así como de sus personas físicas por medio de un contrato que se llama contrato de matrimonio. Comparemos este contrato con el contrato que vincula a un trabajador con su empresario. El contrato que une a una mujer con un hombre es, en principio, un contrato de por vida, que

sólo la ley puede romper (el divorcio). Asigna a la mujer ciertas obligaciones, incluyendo un trabajo no remunerado. Su trabajo (la casa, criar a los niños) así como sus obligaciones (cesión de su reproducción puesta a nombre del marido, coito forzado, cohabitación día y noche, asignación de una residencia, como se sobreentiende en la noción jurídica de «abandono del domicilio conyugal») significan que la mujer, en cuanto persona física, pertenece a su marido. El hecho de que una mujer depende directamente de su marido está implícito en la regla -generalmente respetada por la policía- de no intervenir cuando un marido pega a su mujer. La policía interviene ante una denuncia por agresiones cuando un ciudadano golpea a otro ciudadano. Pero una mujer que ha firmado un contrato de matrimonio deja en ese momento de ser un ciudadano ordinario (protegido por la ley). La policía expresa abiertamente su negativa a intervenir en los asuntos domésticos (en oposición a los asuntos civiles), aquí la autoridad del Estado no tiene por qué intervenir directamente, ya que esta autoridad ha sido sustituida por la del marido. Basta con ir a una casa de mujeres maltratadas para ver hasta qué punto esta autoridad puede ejercerse.

La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que hace de la mitad de la población seres sexuales donde el sexo es una categoría de la cual las mujeres no pueden salir. Estén donde estén, hagan lo que hagan (incluyendo cuando trabajan en el sector público) ellas son vistas como (y convertidas en) sexualmente disponibles para los hombres y ellas, senos, nalgas, vestidos, deben ser visibles. Ellas deben llevar puesta su estrella amarilla, su eterna sonrisa día y noche. Se puede decir que todas las mujeres, casadas o no, deben efectuar un servicio sexual forzoso, un servicio sexual que puede compararse al servicio militar y que puede durar, según el caso, un día, un año, veinticinco años o más. Algunas lesbianas y algunas religiosas escapan de él, pero son pocas, aunque vayan en aumento. Las mujeres son muy visibles como seres sexuales, pero como seres sociales son totalmente invisibles, y aun así deben hacerse lo más pequeñas posible y deben siempre disculparse. Basta con

leer las entrevistas a mujeres excepcionales en las revistas para ver que siempre se disculpan. E incluso en la actualidad, los periódicos informan de que «dos estudiantes y una mujer», «dos abogados y una mujer», «tres viajeros y una mujer» han hecho esto o aquello. La categoría de sexo es la categoría que une a las mujeres porque ellas no pueden ser concebidas por fuera de esa categoría. Sólo *ellas* son sexo, *el* sexo, y se las ha convertido en sexo en su espíritu, su cuerpo, sus actos, sus gestos; incluso los asesinatos de que son objeto y los golpes que reciben son sexuales. Sin duda la categoría de sexo apresa firmemente a las mujeres. Y es que la categoría de sexo es una categoría totalitaria que para probar su existencia tiene sus inquisidores, su justicia, sus tribunales, su conjunto de leyes, sus terrores, sus torturas, sus mutilaciones, sus ejecuciones, su policía. Forma el espíritu y el cuerpo, porque controla toda la producción mental. Posee nuestros espíritus de tal manera que no podemos pensar fuera de ella. Por esta razón debemos destruirla y comenzar a pensar más allá de ella si queremos empezar a pensar realmente, del mismo modo que debemos destruir los sexos como realidades sociológicas si queremos empezar a existir. La categoría de sexo es una categoría que determina la esclavitud de las mujeres, y actúa de forma muy precisa por medio de una operación de reducción, como en el caso de los esclavos negros, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual tiene que pasar todo un grupo humano como a través de un filtro. Hay que señalar que, en lo referente al estado civil, tanto el color como el sexo deben ser «declarados». Sin embargo, gracias a la abolición de la esclavitud, la «declaración» del «color» se considera ahora una discriminación. Pero esto no ocurre en el caso de la «declaración›› del «sexo», algo que ni siquiera las mujeres han pensado en abolir. Yo me digo: ¿a qué esperamos?[3]

3 El placer en el sexo no es el tema de este artículo, como tampoco la felicidad en la esclavitud.

NO SE NACE MUJER[1]

1981

Cuando se analiza la opresión de las mujeres con un enfoque materialista y feminista[2], se destruye la idea de que las mujeres son un grupo natural, es decir, «un grupo racial de un tipo especial: un grupo concebido como *natural*, un grupo de hombres considerado como materialmente específicos en sus cuerpos»[3]. Lo que el análisis consigue al nivel de las ideas, la práctica lo hace efectivo en el nivel de los hechos: por su sola existencia una sociedad lesbiana destruye el hecho artificial (social) que constituye a las mujeres como un «grupo natural». Una sociedad lesbiana[4] revela pragmáticamente que esa separación de los hombres de que las mujeres han sido objeto, es política y muestra que hemos sido ideológicamente reconstruidas como un «grupo natural». En el caso de las mujeres, la ideología llega lejos, ya que nuestros cuerpos, así como nuestras mentes, son el producto de esta manipulación. En nuestras mentes y en nuestros cuerpos se nos hace corresponder, rasgo a rasgo, con la *idea* de naturaleza que ha sido establecida para nosotras. Somos manipuladas hasta tal punto que nuestro cuerpo deformado es lo

1 Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 1, n°2 (invierno 1981)

2 DELPHY, C.: «Pour un féminisme matérialiste», *L'Art*, n° 6, 1975. Artículo recogido en *L'ennemi principal,* tomo 1, Paris, Syllepse, 1998.

3 GUILLAUMIN, C.: «Race et nature: Système des marques, idées de groupe naturel et rapport sociaux», *Pluriel,* n° 11, 1977. Artículo recogido en *Sexe, Race et Pratique du pouvoir,* Paris, Côte-femmes, 1992.

4 Utilizo el término «sociedad»; en un sentido antropológico amplio, pues hablando en propiedad no se trata de «sociedades», dado que las sociedades lesbianas no existen de forma completamente autónoma, al margen de los sistemas sociales heterosexuales.

que ellos llaman «natural», lo que supuestamente existía antes de la opresión; tan manipuladas que finalmente la opresión parece ser una consecuencia de esta «naturaleza» que está dentro de nosotras mismas (una naturaleza que es solamente una *idea*). Lo que un análisis materialista hace por medio del razonamiento, una sociedad lesbiana lo realiza de hecho: no sólo no existe el grupo natural «mujeres» (nosotras las lesbianas somos la prueba de ello), sino que, como individuos, también cuestionamos «la-mujer», algo que, para nosotras -como para Simone de Beauvoir- es sólo un mito. Ella afirmó: «no se nace mujer, se llega a serlo. No hay ningún destino biológico, psicológico o económico que determine el papel que las mujeres representan en la sociedad: es la civilización como un todo la que produce esa criatura intermedia entre macho y eunuco, que se califica como femenina»[5]

Sin embargo, la mayoría de las feministas y de las lesbianas/feministas en Norteamérica y en otros lugares aún consideran que la base de la opresión de las mujeres es *biológica e histórica*. Algunas de ellas pretenden encontrar sus raíces en Simone de Beauvoir[6]. La creencia en un derecho materno y en una «prehistoria» en la que las mujeres habrían creado la civilización (a causa de una predisposición biológica), mientras que el hombre brutal y tosco se limitaría a ir de caza (a causa de una predisposición biológica), es simétrica a la interpretación biologizante de la historia que ha sido hecha, hasta hoy, por la clase de los hombres. Es el mismo método que consiste en buscar en los hombres y en las mujeres una razón biológica para explicar su división, excluyendo los hechos sociales. Para mí, esto no podrá constituir nunca un punto de partida para un análisis lesbiano de la opresión de las mujeres, porque se presupone que la base o el origen de la sociedad humana está fundamentado necesariamente en la heterosexualidad. El matriarcado no es menos heterosexual que el patriarcado: sólo cambia el sexo del

5 DE BEAUVOIR, S.: *El segundo sexo*. México, Alianza / Siglo XXI, 1989, p. 240.

6 Redstockings: *Feminist* Revolution, New York, Random House, 1978, p. 18.

opresor. Además, esta concepción no sólo sigue asumiendo las categorías del sexo (mujer y hombre), sino que mantiene la idea de que la capacidad de dar a luz (o sea, la biología) es lo único que define a una mujer. Y, aunque en una sociedad lesbiana los hechos y las formas de vida contradigan esta teoría, hay lesbianas que afirman que «las mujeres y los hombres pertenecen a razas o especies (las dos palabras se utilizan de forma intercambiable) distintas: los hombres son biológicamente inferiores a las mujeres; la violencia de los hombres es un fenómeno biológico inevitable»[7]. Al hacer esto, al admitir que hay una división «natural›› entre mujeres y hombres, naturalizamos la historia, asumimos que «hombres» y «mujeres» siempre han existido y siempre existirán. No sólo naturalizamos la historia sino que también, en consecuencia, naturalizamos los fenómenos sociales que manifiestan nuestra opresión, haciendo imposible cualquier cambio. Por ejemplo, no se considera el embarazo como una producción forzada, sino como un proceso «natural», «biológico», olvidando que en nuestras sociedades la natalidad es planificada (demografía), olvidando que nosotras mismas somos programadas para producir niños, aunque es la única actividad social, «con la excepción de la guerra», que implica tanto peligro de muerte[8]. Mientras seamos «incapaces de abandonar, por voluntad o espontáneamente, la obligación secular de procrear que las mujeres asumen como *el* acto creador femenino»[9], el control sobre esa producción de niños significará mucho más que el simple control de los medios materiales de dicha producción. Para lograr este control las mujeres tendrán que abstraerse de la definición «la-mujer» que les es impuesta.

Un análisis feminista materialista muestra que lo que nosotras consideramos causa y origen de la opresión, es solamente la

7 DWORKIN, A.: «Biological Superioriry, The World's Most Dangerous and Deadly Idea», *Heresies*, 6:46.

8 ATKINSON, T.-G.: *Amazon Odyssey*, New York, Links Books, 1974, p. 15.

9 DWORKIN, A.: Ibídem.

«marca»[10] que el opresor impone sobre los oprimidos: el «mito de la mujer»[11], con sus manifestaciones y efectos materiales en las conciencias y en los cuerpos apropiados de las mujeres. La marca no preexiste a la opresión: Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socio-económica de la esclavitud negra, el concepto de la raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias. Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un «dato inmediato», «sensible», un conjunto de «características físicas», que pertenecen a un orden natural. Pero, lo que creemos que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una «formación imaginaria»[12] que reinterpreta rasgos físicos (en sí mismos tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red de relaciones con que se los percibe. (Ellas son vistas como *negras*, por eso *son* negras; ellas son vistas como mujeres, por eso son mujeres. No obstante, antes de que sean vistas de esa manera, ellas tuvieron que ser hechas de esa manera.) Tener una conciencia lesbiana supone no olvidar nunca hasta qué punto ser «la-mujer» era para nosotras algo «contra natura», algo limitador, totalmente opresivo y destructivo en los viejos tiempos anteriores al movimiento de liberación de las mujeres. Era una constricción política y aquellas que resistían eran acusadas de no ser «verdaderas» mujeres. Pero entonces estábamos orgullosas de ello, porque en la acusación había ya como una sombra de triunfo: el reconocimiento, por el opresor, de que «mujer» no es un concepto tan simple, porque para ser una, era necesario ser una «verdadera». Al mismo tiempo, éramos acusadas de querer ser hombres. Hoy, esta doble acusación ha sido retomada con entusiasmo en el contexto del movimiento de liberación de las mujeres, por algunas feministas y también, por desgracia, por algunas lesbianas cuyo objetivo político pa-

10 GUILLAUMIN, C.: Ibídem.

11 DE BEAUVOIR, S.: Ibídem.

12 GUILLAUMIN, C.: Ibídem.

rece ser volverse cada vez más «femeninas». Pero negarse a ser una mujer, sin embargo, no significa tener que ser un hombre. Además, si tomamos como ejemplo la perfecta «butch»[13] --el ejemplo clásico que provoca más horror, a quien Proust llamó mujer/hombre- , ¿en qué difiere su enajenación de la de alguien que quiere volverse mujer? Tal para cual. Por lo menos, para una mujer, querer ser un hombre significa que ha escapado a su programación inicial. Pero, aunque lo deseara con todas sus fuerzas, no podría llegar a ser un hombre, porque eso le exigiría no sólo tener una apariencia externa de hombre, sino también tener una conciencia de hombre, o sea, la conciencia de alguien que dispone, por derecho, de dos -si no más- esclavos «naturales» durante su vida. Esto es imposible, y una característica de la opresión de las lesbianas consiste, precisamente, en que colocamos a las mujeres fuera de nuestro alcance, ya que las mujeres pertenecen a los hombres. Así, una lesbiana *debe* ser cualquier otra cosa, una no-mujer, un no-hombre, un producto de la sociedad y no de la «naturaleza» porque no hay «naturaleza» en la sociedad.

****

Rechazar convertirse en heterosexual (o mantenerse como tal) ha significado siempre, conscientemente o no, negarse a convertirse en una mujer, o en un hombre. Para una lesbiana esto va más lejos que el mero rechazo del *papel* de «mujer». Es el rechazo del poder económico, ideológico y político de un hombre. Esto, nosotras las lesbianas, y también muchas que no lo eran, ya lo sabíamos antes del inicio de los movimientos feministas y lésbicos. Sin embargo, como señala Andrea Dworkin, muchas lesbianas recientemente «intentaron cada vez más transformar la propia ideología que nos esclavizó en una celebración dinámica,

13 Lesbiana hipermasculina. (N. de los T.)

religiosa, psicológicamente coercitiva del potencial biológico femenino»[14]. De este modo, algunas tendencias de los movimientos feminista y lésbico conducen de nuevo al mito de la mujer que había sido creado especialmente para nosotras por los hombres, y con él volvemos a caer otra vez en un grupo natural. Nos levantamos para luchar por una sociedad sin sexos[15]; ahora nos encontramos presas en la trampa familiar de que «ser mujer es maravilloso». Simone de Beauvoir subrayó precisamente la falsa conciencia que consiste en seleccionar de entre las características del mito (que las mujeres son diferentes de los hombres) aquellas que parecen agradables, y utilizarlas para definir a las mujeres. Utilizar eso de que «es maravilloso ser mujer», supone asumir, para definir a las mujeres, los mejores rasgos (¿mejores respecto a quién?) que la opresión nos ha asignado, y supone no cuestionar radicalmente las categorías «hombre» y «mujer», que son categorías políticas (y no datos naturales). Esto nos emplaza a luchar dentro de la clase «mujeres», no como hacen las otras clases, por la desaparición de nuestra clase, sino por la defensa de la «mujer» y su fortalecimiento. Ello nos conduce a desarrollar con complacencia «nuevas» teorías sobre nuestra especificidad: así, llamamos a nuestra pasividad «no-violencia», cuando nuestra lucha más importante y emergente es combatir nuestra pasividad (nuestro miedo, que está justificado). La ambigüedad de la palabra «feminista» resume toda la situación. ¿Qué significa «feminista»? Feminismo contiene la palabra «fémina» («mujer»), y significa: alguien que lucha por las mujeres. Para muchas de nosotras, significa alguien que lucha por las mujeres como clase y por la desaparición de esta clase. Para muchas otras, esto quiere decir alguien que lucha por la mujer y por su defensa -por el mito, por tanto, y su fortalecimiento.

Pero, ¿por qué ha sido escogida la palabra «feminista» si es tan ambigua) Elegimos llamarnos «feministas» hace diez años,

14 DWORKIN, A.: Ibídem.

15 ATKINSON, T.-G.: Ibídem, p. 6: «Si el feminismo quiere ser lógico, debe trabajar para obtener una sociedad sin sexos».

no para apoyar o fortalecer el mito de la mujer, ni para identificarnos con la definición que el opresor hace de nosotras, sino para afirmar que nuestro movimiento tiene una historia y para subrayar el lazo político con el primer movimiento feminista.

Es este movimiento lo que hay que poner en cuestión, por el significado que ha dado a la palabra feminismo. El feminismo del siglo pasado nunca fue capaz de solucionar sus contradicciones en asuntos como naturaleza/cultura, mujer/sociedad. Las mujeres empezaron a luchar por sí mismas como un grupo y consideraron acertadamente que compartían aspectos de opresión comunes. Pero, para ellas, estos aspectos eran más bien naturales y biológicos, y no rasgos sociales. Llegaron hasta el punto de adoptar la teoría darwinista de la evolución. No creían, como Darwin, «que las mujeres estaban menos evolucionadas que los hombres, pero sí creían que la naturaleza tanto de los hombres como de las mujeres habían divergido en el curso del proceso evolutivo y que la sociedad en general reflejaba esta polarización»[16]. «El fracaso del primer feminismo proviene de que solamente atacaron la idea darwinista de la inferioridad de la mujer, pero aceptaron los fundamentos de esta idea, o sea, la visión de la mujer como "única"»[17]. Y, finalmente, fueron las mujeres universitarias -y no las feministas- quienes acabaron científicamente con esta teoría. Las primeras feministas no lograron mirar hacia la historia como un proceso dinámico que se desarrolla por conflictos de intereses. Ellas aún creían, como los hombres, que la causa (origen) de su opresión se encontraba en ellas. Y, por eso, después de algunos triunfos increíbles, las feministas de esta primera ola se encontraron frente a un callejón sin salida, sin razones para continuar luchando. Ellas sustentaban el principio ilógico de la «igualdad en la diferencia», una idea que hoy está renaciendo. Cayeron en la trampa que hoy nos amenaza otra vez: el mito de «la-mujer».

---

16 ROSENBERG, R.: «In Scarch of Woman's Nature», *Feminist Studies*, otoño, 1975, p. 144.

17 Ibídem, p. 146.

Es nuestra tarea histórica, y sólo nuestra, definir en términos materialistas lo que llamamos opresión, analizar a las mujeres como clase, lo que equivale a decir que la categoría «mujer» y la categoría «hombre», son categorías políticas y económicas y que, por tanto, no son eternas. Nuestra lucha intenta hacer desaparecer a los hombres como clase, no con un genocidio, sino con una lucha política, Cuando la clase de los «hombres» haya desaparecido, las mujeres como clase desaparecerán también, porque no habrá esclavos sin amos. Nuestra primera tarea, me parece, es siempre tratar de distinguir cuidadosamente entre las «mujeres» (la clase dentro de la cual luchamos) y «la-mujer», el mito. Porque la «mujer» no existe para nosotras: es solo una formación imaginaria, mientras que las «mujeres» son el producto de una relación social. Hemos sentido esto claramente cuando rechazábamos que nos llamaran «movimiento de liberación de *la mujer*»[18]. Más aún, tenemos que destruir el mito dentro y fuera de nosotras. La «mujer» no es cada una de nosotras, sino una construcción política e ideológica que niega a «las mujeres» (el producto de una relación de explotación). «La-mujer» existe para confundirnos, para ocultar la realidad de «las mujeres». Para llegar a ser una clase, para tener una conciencia de clase, tenemos primero que matar el mito de «la-mujer», incluyendo sus rasgos más seductores (pienso en Virginia Wolf cuando decía que la primera tarea de una mujer escritora es «matar al ángel del hogar»). Pero constituirse en clase no significa que debamos suprimirnos como individuos. Y ya que ningún individuo puede ser reducido a su opresión, nos vemos también confrontadas con la necesidad histórica de constituirnos como sujetos individuales de nuestra historia. Creo que ésta es la razón por la que están proliferando ahora todas estas tentativas de dar «nuevas» definiciones a la mujer. Lo que está en juego (y no sólo para las mujeres) es una definición del individuo, así como una definición de clase. Porque, cuando se admite la opresión, se necesita saber y experimentar el hecho de que una puede constituirse

18 En un artículo publicado en *L'Idiol International* (mayo 1990), cuyo título original era «Por un movimiento de liberación de las mujeres».

en sujeto (como lo contrario a un objeto de opresión), que una puede convertirse en *alguien* a pesar de la opresión, que una tiene su propia identidad. No hay lucha posible para alguien privado de una identidad; carece de una motivación interna para luchar, porque, aunque yo sólo puedo luchar con otros, primero lucho para mí misma.

La cuestión del sujeto individual ha sido históricamente una cuestión difícil. El marxismo, último avatar del materialismo, la ciencia que nos formó políticamente, no quiere saber nada sobre el «sujeto». El marxismo rechazó el sujeto trascendental, la «pura» conciencia, el sujeto «en sÍ» como constitutivo del conocimiento. Todo lo que piensa «en sÍ», previamente a cualquier experiencia, acabó en la basura de la historia; todo lo que pretendía existir por encima de la materia, antes de la materia, necesitaba un Dios, un espíritu, o un alma para existir. Esto se llama idealismo. En cuanto a los individuos, ellos son sólo el producto de relaciones sociales y, por eso, su conciencia solamente puede estar «alienada». (Marx, en *La ideología alemana*, dice, precisamente, que los individuos de la clase dominante también están alienados, aun siendo ellos mismos los productores directos de las ideas que alienan a las clases oprimidas por ellos. Pero, como sacan obvias ven tajas de su propia alienación, pueden soportarla sin mucho sufrimiento). La conciencia de clase existe, pero es una conciencia que no se refiere a un sujeto particular, salvo cuando participa de las condiciones generales de explotación al mismo tiempo que los otros sujetos de su clase, que comparten todos la misma conciencia. En cuanto a los problemas prácticos de clase -aparte de los problemas tradicionalmente definidos como de clase- que uno puede encontrar (por ejemplo, los problemas llamados sexuales), fueron considerados problemas «burgueses» que desaparecerían con el triunfo final de la lucha de clases. «Individualista», «subjetivista», «pequeñoburgués», éstas fueron las etiquetas que se aplicaban a cualquier persona que expresara problemas que no podían reducirse a los de la «lucha de clases» propiamente dicha. El marxismo ha negado a

los integrantes de las clases oprimidas el atributo de sujetos. Al hacer esto, el marxismo, a causa del poder político e ideológico que esta «ciencia revolucionaria» tuvo inmediatamente sobre el movimiento obrero y los otros grupos políticos, ha impedido a todas las categorías de las personas oprimidas que se constituyan históricamente como sujetos (como sujetos de sus luchas, por ejemplo). Esto significa que las «masas» no luchaban por ellas mismas sino por *el* partido o sus organizaciones. Y cuando una transformación económica tuvo lugar (fin de la propiedad privada, constitución del estado socialista), ningún cambio revolucionario tuvo lugar en la nueva sociedad, porque las propias personas no habían cambiado.

Para las mujeres, el marxismo tuvo dos consecuencias. Les hizo imposible tomar conciencia de que eran una clase y por lo tanto les impidió constituirse como clase durante mucho tiempo, dejando la relación «mujeres/hombres» fuera del orden social, haciendo de ella una relación «natural» -sin duda, la única relación vista de esta manera por los marxistas, junto con la relación entre mujeres e hijos-, y ocultando finalmente el conflicto de clase entre hombres y mujeres tras una división natural del trabajo (*La ideología alemana*). Esto en lo referente al nivel teórico (ideológico). En la práctica, Lenin, *el* partido, todos los partidos comunistas hasta hoy, incluyendo a todos los grupos políticos más radicales, han reaccionado siempre contra cualquier tentativa de las mujeres de reflexionar y formar grupos basados en su propio problema de clase, con acusaciones de divisionismo. Al unirnos, nosotras, las mujeres, dividimos la fuerza del pueblo. Esto significa que, para los marxistas, las mujeres *pertenecen* ya sea a la clase burguesa o a la clase obrera, o en otras palabras, a los hombres de esas clases. Más aún, la teoría marxista no permite a las mujeres, como a otras clases de personas oprimidas, que se constituyan en sujetos históricos, porque el marxismo no tiene en cuenta que una clase también consiste en individuos, uno por uno. La conciencia de clase no es suficiente. Tenemos que intentar entender filosóficamente (políticamente) estos conceptos de «sujeto» y «conciencia de clase» y cómo funcionan

en relación con nuestra historia. Cuando descubrimos que las mujeres son objeto de opresión y apropiación, en el momento exacto en que somos capaces de reconocer esto, nos convertimos en sujetos en el sentido de sujetos cognitivos, por medio de una operación de abstracción. La conciencia de la opresión no es sólo una reacción (una lucha) contra la opresión: supone también una total reevaluación conceptual del mundo social, su total reorganización con nuevos conceptos, desarrollados desde el punto de vista de la opresión. Es lo que yo llamaría la ciencia de la opresión, creada por los oprimidos. Esta operación de entender la realidad tiene que ser emprendida por cada una de nosotras: llamémosla una práctica subjetiva, cognitiva. Este movimiento de ida y vuelta entre los dos niveles de la realidad (la realidad conceptual y la realidad material de la opresión, que son, ambas, realidades sociales) se logra a través del lenguaje.

Somos nosotras quienes históricamente tenemos que realizar esa tarea de definir lo que es un sujeto individual en términos materialistas. Seguramente esto parece una imposibilidad, porque el materialismo y la subjetividad siempre han sido recíprocamente excluyentes. Lejos de desesperarnos por no entenderlo, tenemos que comprender así el abandono por muchas de nosotras del mito de «la-mujer» (que es sólo un espejismo que nos distrae en nuestro camino); ello se explica por esta necesidad que tiene cada ser humano de existir como individuo, y también como miembro de una clase. Esta es tal vez la primera condición para que se consume la revolución que deseamos, sin la cual no hay lucha real o transformación. Pero, paralelamente, sin clase ni conciencia de clase no hay verdaderos sujetos, solamente individuos alienados. Para las mujeres, responder a la cuestión del sujeto individual en términos materialistas consiste, en primer lugar, en mostrar, como lo hicieron las feministas y las lesbianas, que los problemas supuestamente subjetivos, «individuales» y «privados» son, de hecho, problemas sociales, problemas de clase; que la sexualidad no es, para las mujeres, una expresión individual y subjetiva, sino una institución social violenta. Pero

una vez que hayamos mostrado que todos nuestros problemas supuestamente personales son, de hecho, problemas de clase, aún nos quedará responder al problema del sujeto de cada mujer, tomada aisladamente; no el mito, sino cada una de nosotras. En este punto, creo que sólo mas allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de la persona y del sujeto para toda la humanidad, y que el surgimiento de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo, eliminando su uso, y rechazando todas las ciencias que aún las utilizan como sus fundamentos (prácticamente todas las ciencias humanas).

Pero destruir «la-mujer» no significa que nuestro propósito sea la destrucción física del lesbianismo simultáneamente con las categorías de sexo, porque el lesbianismo ofrece, de momento, la única forma social en la cual podemos vivir libremente. Además, lesbiana es el único concepto que conozco que está mas allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana) *no* es una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas («asignación de residencia»[19] trabajos domésticos, deberes conyugales, producción ilimitada de hijos, etc.), una relación de la cual las lesbianas escapan cuando rechazan volverse o seguir siendo heterosexuales. Somos desertoras de nuestra clase, como lo eran los esclavos americanos fugitivos cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían libres. Para nosotras, ésta es una necesidad absoluta; nuestra supervivencia exige que nos dediquemos con todas nuestras fuerzas a destruir esa clase -las mujeres- con la cual los hombres se apropian de las mujeres. Y esto sólo puede lograrse por medio de la destrucción de la heterosexualidad como un sistema social basado en la opresión de las mujeres por

19 ROCHEFORT, C.: *Les stances à Sophie.* Paris, Grasset, 1963.

los hombres, un sistema que produce el cuerpo de doctrinas de la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión.

EL PENSAMIENTO HETEROSEXUAL[1]

Estos últimos años, en París, la cuestión del lenguaje como fenómeno ha dominado los sistemas teóricos modernos, las ciencias llamadas humanas, y ha penetrado en las discusiones políticas de los movimientos de lesbianas y de liberación de las mujeres. Se trata de un campo político importante en el que lo que se juega es el poder o, más bien, un entrelazamiento de poderes porque hay una multiplicidad de lenguajes que producen constantemente un efecto en la realidad social. La importancia del lenguaje en cuanto tal como asunto político sólo ha aparecido recientemente[2]. El desarrollo gigantesco de la lingüística, la multiplicación de las escuelas, la aparición de las ciencias de la comunicación, la tecnicidad de los metalenguajes que estas ciencias utilizan, constituyen síntomas de la importancia de esta cuestión política. La ciencia del lenguaje ha invadido otras ciencias como la antropología con Lévi-Strauss, el psicoanálisis con Lacan, así como todas las disciplinas que trabajan a partir del estructuralismo.

La primera semiología de Roland Barthes casi consigue escapar de la dominación de la lingüística para constituirse en análisis político de los diferentes sistemas de signos, poniendo en relación tales sistemas de signos -por ejemplo, los mitos de la clase pequeñoburguesa- y la lucha de clases del capitalismo, cuya veladura dichos sistemas tienen como efecto. Podíamos creernos

1 Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 1, n°1 (verano 1980). Fue leído por primera vez en Nueva York en la Modern Language Association Convention en 1978, y está dedicado a las lesbianas americanas.

2 Los griegos clásicos sabían, no obstante, que sin el dominio de las técnicas oratorias no hay poder político, sobre todo en una democracia.

salvados porque la semiología política constituye un arma (un método) precisa para analizar lo que llamamos ideología. Pero el milagro no duró mucho. Más que introducir en cierto modo en la semiología conceptos que le son extraños -en este caso, conceptos marxistas-, Barthes enseguida afirmó que la semiología no era sino una rama de la lingüística y que su objeto es el lenguaje.

Así, el mundo entero es sólo un gran registro en el que vienen a inscribirse los lenguajes más diversos, como el lenguaje del Inconsciente[3] el lenguaje de la moda, el lenguaje del intercambio de las mujeres en el que los seres humanos son literalmente los signos que sirven para la comunicación. Estos lenguajes, o más bien estos discursos, se ensamblan unos con otros, se interpenetran, se soportan, se refuerzan, se autoengendran y engendran otros. La lingüística engendra la semiología y la lingüística estructural, la lingüística estructural engendra el estructuralismo, el cual engendra el Inconsciente Estructural. El conjunto de estos discursos levanta una confusa cortina de humo para los oprimidos, que les hace perder de vista la causa material de su opresión y los sume en una suerte de vacío ahistórico.

Estos discursos dan una versión científica de la realidad social en la que los humanos son dados como invariantes, no afectados por la historia, no trabajados por conflictos de clase, con una psique idéntica para cada uno porque está programada genéticamente. No afectada por la historia ni trabajada por los conflictos de clase, esta psique provee a los especialistas desde el comienzo del siglo XX todo un arsenal de invariantes: el célebre lenguaje simbólico que tiene la ventaja de funcionar a partir de poquísimos elementos ya que, como los dígitos (0-9), los símbolos que la psique produce «inconscientemente» son muy poco numerosos. Resultan, pues, por vía de teorización y de terapia, muy fáciles de imponer al inconsciente colectivo e individual. Con lo que se nos enseña que el Inconsciente tiene el buen gusto de

3 En este artículo, cuando nos refiramos al uso que Lacan hace del término «el Inconsciente» lo pondremos en mayúscula como él hace.

estructurarse automáticamente a partir de estas metáforas, por ejemplo el-nombre-del-padre, el complejo de Edipo, la castración, el asesinato-o-la-muerte-del-padre, el intercambio de mujeres, etc. Sin embargo, aunque el Inconsciente sea fácil de controlar, no lo será por cualquiera; lo mismo que las revelaciones místicas, la aparición de los símbolos en la psique exige interpretaciones múltiples. Únicamente los especialistas están capacitados para llevar a buen puerto el desciframiento del Inconsciente. Sólo a ellos, los psicoanalistas, les está permitido (¿autorizado?) organizar e interpretar manifestaciones psíquicas que harán surgir el símbolo en su sentido pleno. Y mientras el lenguaje simbólico es extremadamente pobre y esencialmente lagunar, los lenguajes o metalenguajes que lo interpretan se desarrollan, cada uno de ellos, con un fasto, una riqueza, que sólo las exégesis teológicas de la Biblia han igualado.

¿Quién les ha dado a los psicoanalistas su saber? Por ejemplo, Lacan, lo que él llama el «discurso psicoanalítico» y la «experiencia analítica» le «enseñan» lo que sabe. Y cada uno le enseña lo que el otro le ha enseñado. Pero, ¿negaremos que Lacan ha adquirido conocimiento científicamente en la «experiencia analítica» (una experimentación en cierto modo) de las estructuras del Inconsciente? ¿Haremos caso omiso irresponsablemente de los discursos de los/las psicoanalizados/ as tumbados/ as sobre el diván? Por lo que a mí respecta, no me cabe ninguna duda de que Lacan ha encontrado en el Inconsciente las estructuras que él dice haber encontrado ya que se había encargado de ponerlas allí con anterioridad. Los y las que no cayeron bajo el poder de la institución psicoanalítica pueden experimentar un inmenso sentimiento de tristeza ante el grado de opresión (de manipulación) que los discursos de los y las psicoanalizados / as manifiestan. Porque en la experiencia analítica hay un oprimido, que es el psicoanalizado, cuya necesidad de comunicar se explota (igual que las brujas no podían antaño más que repetir bajo tortura el lenguaje que los inquisidores querían oír); al psicoanalizado no le queda más elección (si no quiere romper el contrato implícito que le permite comunicarse y del que tiene necesidad) que

intentar decir lo que se quiere que diga. Parece que esto puede durar toda la vida. Cruel contrato que obliga a un ser humano a hacer ostentación de su miseria ante el opresor que es directamente responsable de ella, que lo explota económica, política e ideológicamente, y que lo interpreta reduciéndolo a meras figuras del discurso.

Sin embargo, la necesidad de comunicar lo que este contrato implica ¿sólo puede realizarse en la cura psicoanalítica? ¿Puede esta necesidad de comunicar realizarse en el hecho de ser curado o de ofrecerse como «experimento»? Si creemos los testimonios de las lesbianas, de los gays y de las feministas, en absoluto es así[4]. Todos estos testimonios subrayan el sentido político que reviste en la sociedad heterosexual actual la imposibilidad de comunicar -de otro modo que no sea con un psicoanalista- que tienen las lesbianas, los hombres gay y las mujeres. La toma de conciencia del estado de cosas general (no es que uno esté enfermo o necesite cura, es que uno tiene un enemigo) provoca generalmente por parte de los y las oprimidos/ as una ruptura del contrato psicoanalítico. Esto es lo que se desprende de los testimonios, junto con la enseñanza de que el contrato psicoanalítico no era un contrato consensuado sino forzado.

Los discursos que nos oprimen muy en particular a las lesbianas, mujeres y a los hombres homosexuales dan por sentado que lo que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad[5]. Estos discursos hablan de nosotras y pretenden decir la verdad en un espacio apolítico, como si todo ello pudiera escapar de lo político en este momento de la historia, y como si en aquello que nos concierne pudiera haber signos políticamente insignificantes. Estos discursos de heterosexualidad nos oprimen en la medida en que nos niegan toda posibilidad de hablar si no es en sus propios términos y todo aquello que los pone en

4 Ver, por ejemplo: JAY, K. y YOUNG, A. (dir.): *Out of the Closets. Voices of Gay Liberation*, New York, Links Books, 1982.

5 Heterosexualidad: un término que hace su primera aparición en francés en 1911.

cuestión es enseguida considerado como «primario». Nuestro rechazo de la interpretación totalizadora del psicoanálisis los lleva a decir que no tenemos en consideración la dimensión simbólica. Estos discursos nos niegan toda posibilidad de crear nuestras propias categorías. Su acción sobre nosotras es feroz, su tiranía sobre nuestras personas físicas y mentales es incesante.

Cuando se recubre con el término generalizador de «ideología» todos los discursos del grupo dominante, se relegan estos discursos al mundo de las Ideas Irreales. Se desatiende la violencia material (física) que realizan directamente sobre los y las oprimidos/ as, violencia que se efectúa tanto por medio de los discursos abstractos y «científicos» como por medio de los discursos de los medios de comunicación de masas. Insisto en esta opresión material de los individuos por los discursos y querría subrayar sus efectos inmediatos tomando el ejemplo de la pornografía.

Sus imágenes -películas, fotos de revistas, carteles publicitarios en las paredes de las ciudades- constituyen un discurso, y este discurso, que cubre nuestro mundo con sus signos, tiene un sentido: significa que las mujeres están dominadas. Los semiólogos pueden interpretar el sistema de este discurso, describir su disposición. Y lo que leen entonces en este discurso son signos que no tienen como función significar y cuya única razón de ser es la de funcionar como elementos de un cierto sistema o disposición . Para nosotras, sin embargo, este discurso no está divorciado de lo real, como lo está para los semiólogos. No sólo mantiene relaciones muy estrechas con la realidad social que es nuestra opresión (económica y política), sino que él mismo es real, ya que es una de las manifestaciones de la opresión y ejerce un poder preciso sobre nosotras. El discurso pornográfico forma parte de las estrategias de violencia que se ejercen sobre nuestro entorno, humilla, degrada, es un crimen contra nuestra «humanidad». Como táctica de hostigamiento tiene otra función, la de una advertencia: nos ordena permanecer en fila, marca el paso a aquellas que tuvieran tendencia a olvidar lo que son, apela al miedo. Estos mismos expertos en semiótica de los que

hablábamos más arriba nos reprochan confundir, cuando nos manifestamos contra la pornografía, los discursos con la realidad. No ven que este discurso *es* la realidad para nosotras, una de las facetas de la realidad de nuestra opresión, creen que nos equivocamos en el nivel de análisis.

He puesto el ejemplo de la pornografía porque su discurso es el más sintomático y el más demostrativo de la violencia que se nos hace a través del discurso, como en general en la sociedad. Este poder que tiene la ciencia o la teoría de actuar material y realmente sobre nuestros cuerpos y mentes no tiene nada de abstracto, aunque el discurso que produzcan sí lo sea. Es una de las formas de la dominación, su verdadera expresión. Yo diría más bien uno de sus ejercicios. Todos los oprimidos lo conocen y han tenido que vérselas con este poder que dice: no tienes derecho a la palabra porque tu discurso no es científico, ni teórico, te equivocas de nivel de análisis, confundes discurso y realidad, sostienes un discurso ingenuo, desconoces esta o aquella ciencia.

Si los discursos de los sistemas teóricos modernos y de las ciencias humanas ejercen un poder sobre nosotras es porque trabajan con conceptos que nos tocan muy de cerca. A pesar del advenimiento histórico de los movimientos de liberación de las feministas, de las lesbianas y de los gays cuyas intervenciones ya han puesto patas arriba las categorías filosóficas y políticas de estos discursos en su conjunto, estas categorías (que fueron puestas en cuestión de este modo brutal) no por ello han dejado de ser utilizadas sin examen por la ciencia contemporánea. Las categorías de las que se trata funcionan como conceptos primitivos en un conglomerado de toda suerte de disciplinas, teorías, ideas preconcebidas, que yo llamaría «el pensamiento heterosexual» (ver *El pensamiento salvaje*, de Claude Lévi-Strauss). Se trata de «mujer», «hombre», «sexo», «diferencia» y de toda la serie de conceptos que están afectados por este marcaje, incluidos algunos tales como «historia», «cultura» y «real›. Y por mucho que se haya admitido en estos últimos años que no hay naturaleza, que todo es cultura, sigue habiendo en el seno de esta cultura un núcleo de naturaleza que resiste al

examen, una relación excluida de lo social en el análisis y que reviste un carácter de ineluctabilidad en la cultura como en la naturaleza: es la relación heterosexual. Yo la llamaría la relación obligatoria social entre el «hombre» y la «mujer». (Aquí me remito a Ti-Grace Atkinson y su análisis de la relación sexual como una institución[6]). Habiendo planteado como un saber, como un principio evidente, como un dato anterior a toda ciencia, la ineluctabilidad de esta relación, el pensamiento heterosexual se entrega a una interpretación totalizadora a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos. No puedo sino subrayar aquí el carácter opresivo que reviste el pensamiento heterosexual en su tendencia a universalizar inmediatamente su producción de conceptos, a formular leyes generales que valen para todas las sociedades, todas las épocas, todos los individuos. Es así que se habla de: *el* intercambio de mujeres, *la* diferencia de sexos, *el* orden simbólico, *el* Inconsciente, *el* Deseo, *el* Goce, *la* Cultura, *la* Historia, categorías que no tienen sentido en absoluto más que en la heterosexualidad o en un pensamiento que produce la diferencia de los sexos como dogma filosófico y político.

Esta tendencia a la universalidad tiene como consecuencia que el pensamiento heterosexual es incapaz de concebir una cultura, una sociedad, en la que la heterosexualidad no ordenara no sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia. Estos procesos inconscientes se tornan, por otra parte, históricamente cada vez más imperativos en lo que nos enseñan sobre nosotras mismas por medio de los especialistas. Y la retórica que los expresa, revistiéndose de mitos, recurriendo a enigmas, procediendo por acumulaciones de metáforas, cuyo poder de seducción no subestimo, tiene como función poetizar el carácter obligatorio del «tú-serás-heterosexual-o-no-serás».

Según este planteamiento, rechazar la obligación del coito y las instituciones que dicha obligación ha producido como

6 ATKINSON, T.-G.: *Amazon Odyssey.* New York, Links Books, 1974, p. 13-23.

necesarias para constituir una sociedad, es simplemente imposible, ya que hacerlo significaría rechazar la posibilidad de la constitución del otro y rechazar el «orden simbólico», hacer la constitución del sentido imposible, sin lo cual nadie puede mantener una coherencia interna. Así, el lesbianismo, la homosexualidad, y las sociedades que podemos crear, no pueden ser pensadas o enunciadas, aunque siempre hayan existido. De este modo, el pensamiento heterosexual continúa afirmando que el incesto, y no la homosexualidad, representa su mayor prohibición. Igualmente, cuando el pensamiento heterosexual piensa la homosexualidad, ésta no es nada más que heterosexualidad.

En efecto, la sociedad heterosexual está fundada sobre la necesidad del otro/ diferente en todos los niveles. No puede funcionar sin este concepto ni económica, ni simbólica, ni lingüística, ni políticamente. Esta necesidad del otro/ diferente es una necesidad ontológica para todo el conglomerado de ciencias y de disciplinas que yo llamo el pensamiento heterosexual. Ahora bien, ¿qué es el otro/ diferente sino el dominado? Porque la sociedad heterosexual no es la sociedad que oprime solamente a las lesbianas y a los gays, oprime a muchos otros/ diferentes, oprime a todas las mujeres y a numerosas categorías de hombres, a todos los que están en la situación de dominados. Porque constituir una diferencia y controlarla es «un acto de poder ya que es un acto esencialmente normativo. Cada cual intenta presentar al otro como diferente. Pero no todo el mundo lo consigue. Hay que ser socialmente dominante para lograrlo»[7].

El concepto de diferencia de sexos, por ejemplo, constituye ontológicamente a las mujeres en otros/ diferentes. Los hombres, por su parte, no son diferentes. Los blancos tampoco son diferentes, ni los señores, diferentes son los negros y los esclavos. Esta característica ontológica de la diferencia entre los sexos afecta a todos los conceptos que forman parte del mismo conglomerado. Ahora bien, para nosotras no hay ser-mujer ni ser-hombre.

7 FAUGERON, C. y ROBERT, P.: *La Justice et son public et les représentations sociales du système penal*. Paris, Masson, 1978.

«Hombre» y «mujer»[8] son conceptos políticos de oposición. Y, dialécticamente, la cópula que los reúne es al mismo tiempo la que preconiza su abolición, es la lucha de clase entre hombres y mujeres la que abolirá los hombres y las mujeres[9]. No hay nada ontológico en el concepto de diferencia. Sólo es la forma en que los amos interpretan una situación histórica de dominación. Y la diferencia tiene como función enmascarar los conflictos de intereses a todos los niveles, incluidos los ideológicos.

Esto supone decir que para nosotras no puede ya haber mujeres, ni hombres, sino en tanto clases y en tanto categorías de pensamiento y de lenguaje: deben desaparecer políticamente, económicamente, ideológicamente. Si nosotros, las lesbianas y gays, continuamos diciéndonos, concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos al mantenimiento de la heterosexualidad. Estoy segura de que una transformación económica y política no desdramatizará estas categorías de lenguaje. ¿Exceptuamos *esclavo, negro, negra*? ¿En qué se diferencia de *mujer*? ¿Vamos a seguir escribiendo *blanco, amo, hombre*? La transformación de las relaciones económicas no basta. Hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras. Porque hay otro orden de materialidad que es el del lenguaje, un orden que está trabajado de arriba abajo por estos conceptos estratégicos. Este orden, a su vez, está directamente conectado con el campo político en el que todo cuanto atañe al lenguaje, a la ciencia y al pensamiento, remite a la persona en cuanto subjetividad[10], y a su relación con la sociedad. Y ya no podemos dejárselo al poder del pensamiento heterosexual o pensamiento de la dominación.

---

8 MATHIEU, N.-C.: «Notes pour une définition sociologique des catégories du sexe», *Epistémologie sociologique* n° 11, 1971, para su definición del «sexo social».

9 Lo mismo ocurre en la lucha de clases, donde las categorías de oposición son «reconciliadas» por una lucha cuyo fin es hacerlas desaparecer.

10 DELPIHY, C. «Pour un féminisme matérialiste», *L'Arc* n° 61, 1975. En: *L' Ennemi Principal*, tomo 1, París, Syllepse, 1998..

Si entre todas las producciones del pensamiento heterosexual cuestiono más particularmente los modelos del Inconsciente Estructural es porque en este momento histórico la dominación de los grupos sociales ya no puede presentarse a los dominados como una necesidad lógica, dado que éstos se rebelan, cuestionan la diferencia, mientras que Lévi-Strauss, Lacan y sus epígonos apelan a necesidades que escapan al control de la conciencia y por tanto a la responsabilidad de los individuos.

Como por ejemplo los procesos inconscientes, que exigen el intercambio de mujeres como una condición necesaria en toda sociedad. Es, según ellos, lo que nos dice el inconsciente con autoridad, y el orden simbólico depende de él, sin él no hay sentido, ni lenguaje, ni sociedad. Ahora bien, ¿qué quiere decir que las mujeres sean intercambiadas sino que están dominadas? No hay, por consiguiente, que asombrarse de que no haya más que un Inconsciente y de que sea heterosexual, es un Inconsciente que vela demasiado conscientemente por los intereses[11] de los señores que habita para que se les arrebate tan fácilmente. Por otra parte, la dominación es negada, no hay esclavitud de mujeres, hay diferencia. A lo que yo respondería con esta frase de un campesino rumano en una asamblea pública en la que era diputado en 1848: «¿Por qué los señores dicen que no fue esclavitud, si sabemos que era esclavitud esta pena que hemos penado?». Sí, lo sabemos, y esta ciencia de la opresión no se nos puede arrebatar.

Es desde aquí desde donde hay que rastrear el «va-de-suyo» heterosexual y (parafraseo al primer Roland Barthes) no soportar «Ver la Naturaleza y la Historia confundidas a cada paso»[12]. Debemos poner de manifiesto claramente que el psicoanálisis después de Freud, y particularmente después de Lacan, ha llevado a cabo una rígida mitificación de sus conceptos: la Diferencia, el Deseo, el Nombre-del-Padre, etc. Incluso ha «sobremitificado» los mitos, una operación que le ha sido necesaria para

11 ¿Acaso los ingresos anuales de millones de dólares de los psicoanalistas son simbólicos?

12 BARTHES, R.: *Mythologies*, New York, Hill and Wang, 1972, p. 11.

heterosexualizar sistemáticamente aquella dimensión personal que emergía repentinamente en el campo histórico a partir de los individuos dominados, en particular las mujeres que comenzaron su lucha hace casi dos siglos. Y sistemáticamente se ha venido haciendo esto en un concierto de interdisciplinariedad que nunca ha sido tan armonioso como cuando los mitos heterosexuales se pusieron a circular con facilidad de un sistema formal a otro como valores seguros en los que se puede invertir tanto en antropología como en psicoanálisis, como, por otra parte, en todas las ciencias humanas.

Este conjunto de mitos heterosexuales es un sistema de signos que utiliza figuras de discurso y, por tanto, puede ser estudiado políticamente desde la ciencia de nuestra opresión; «sabemos-que-era-esclavitud» es la dinámica que introduce la diacronía de la historia en el discurso fijado de las esencias eternas. Este trabajo debería ser en cierto modo una semiología política, aunque con «esta pena que hemos penado» trabajamos también en el nivel del lenguaje/ manifiesto, del lenguaje/ acción, que transforma y hace historia.

Mientras tanto, en estos sistemas (que parecían tan universales y eternos -humanos en cierto modo- que se podían deducir de ellos leyes con las que atiborrar los ordenadores y, en todo caso, por el momento, atiborrar la máquina inconsciente) se están produciendo desplazamientos, gracias a nuestra acción y a nuestro lenguaje . Un modelo como por ejemplo el intercambio de mujeres, reabsorbe la historia de forma tan brutal y violenta que el sistema entero, que se creía formal, bascula hacia otra dimensión de conocimiento. Esta dimensión de la historia nos pertenece ya que hemos sido constituidas allí en cierto modo. Y porque hablamos, como dice Lévi-Strauss, digamos que rompemos el contrato heterosexual.

Pues bien, esto es lo que las lesbianas dicen un poco en todas partes por este país y en algunos otros, si no con teorías, al menos con una práctica social cuyas repercusiones en la cultura y la sociedad heterosexual no se pueden adivinar aún. Un

antropólogo dirá que hace falta esperar cincuenta años. Sí, para universalizar los funcionamientos de una sociedad y extraer de ella sus invariantes. Entretanto, los conceptos heterosexual van siendo minados. ¿Qué es la mujer? Pánico, zafarrancho general de la defensa activa. Francamente es un problema que no tienen las lesbianas, por un cambio de perspectiva, y sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque «la-mujer» no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres.

A PROPÓSITO DEL CONTRATO SOCIAL[1]

1989

Me propongo una tarea difícil: se trata de calibrar y reevaluar la noción de contrato social como noción de filosofía política. Es una noción nacida en el siglo XVII y XVIII. Es asimismo el título de un libro de J. J. Rousseau[2]. Más tarde, Marx y Engels criticaron el concepto de contrato social porque no era relevante en términos de lucha de clases y por tanto no afectaba al proletariado. En *La ideología alemana* afirman que la clase proletaria, en función de sus relaciones con la producción y el trabajo, sólo puede confrontar el orden social en masa, como un todo, y que no tiene otra opción que acabar con el estado. Según ellos, el término «contrato social», en la medida en que implica una idea de elección individual y de asociación voluntaria, puede aplicarse a los siervos. En efecto, durante varios siglos se fueron liberando a sí mismos, uno a uno, huyendo de la tierra a la que estaban vinculados. Y es también uno por uno como los siervos se asociaron para formar ciudades, de ahí el nombre de burgueses, es decir, personas que habían creado un burgo[3]. (Parece ser que en cuanto Rousseau desarrolló la idea de contrato social, la historia

1 Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 9, n° 1 (verano 1989).

2 *Sobre el contrato social o Principios de derecho político* (1762, Ginebra).

3 GUILLAUMIN, C.: «Pratique du pouvoir et idée de Nature I, L'appropiation des femmes; II, Le discours de la nature», *Questions Féministes*, n° 3, mayo 1978. En: *Sexe, race et pratique du porrvoir*. Paris, Côté Femmes, 1992. «Siervos fugitivos y artesanos están en el origen, en los reagrupamientos urbanos de la Edad Media, del movimiento de comunas que desarrollaba una solidaridad anti feudal, necesaria para resistir a los intentos de recaptura o de manumisión de los feudales sobre los individuos que intentaban tomar su libertad.»

lo dio por caduco, pero no sin que algunas de sus propuestas fueran asumidas directamente por la Asamblea de la Revolución Francesa).

Siempre he pensado que las mujeres son una clase que está estructurada de forma muy similar a como lo estaba la clase de los siervos. Constato en la actualidad que no pueden desvincularse del orden heterosexual más que huyendo de él una por una. Esto es lo que explica mi interés por una noción preindustrial como el contrato social. En efecto, la estructura de nuestra clase toda entera en términos mundiales es por esencia feudal, y mantiene codo con codo, y en las mismas personas, formas de producción y de explotación que son a la vez capitalistas y precapitalistas[4].

Es uno de los aspectos de mi tarea en términos amplios. Otro aspecto de mi trabajo concierne al lenguaje. Porque para un escritor, el lenguaje se presenta como un material muy concreto que se puede agarrar. Me parece que el primer contrato social, permanente, definitivo es el lenguaje. Porque el primer acuerdo entre los seres humanos, lo que hace de ellos seres humanos y seres sociales es el lenguaje. La historia de la Torre de Babel es un perfecto ejemplo de lo que ocurre cuando el acuerdo se disuelve.

Por haber empleado el término «contrato heterosexual»[5] varias veces en mis ensayos precedentes, al mismo tiempo que por haber hablado del «contrato social en cuanto heterosexual», me siento obligada a reflexionar sobre esta noción de contrato social. ¿Por qué esta noción tiene algo de irresistible para mi cuando parece haber sido abandonada por la ciencia moderna y por la historia? ¿Por qué reverbera aquí y ahora, lejos de su momento inicial en la Ilustración del s. XVIII? ¿Por qué he subrayado al mismo tiempo con vehemencia la necesidad de destruir el contrato social heterosexual? La cuestión general del contrato

4 Ver CAPITAN PETER, C.: «A Historical Precedent for Patriarchal Oppression: "The Old Regime" and the French Revolucion», *Fenminist Issues* n° 4 (primavera 1984), pp. 83-89.

5 Ver en este mismo libro «El pensamiento *straight*» y «No se nace mujer».

social es un problema filosófico siempre actual en la medida en que comprende todas las actividades humanas, las relaciones, el pensamiento, hasta el punto de que «la humanidad [que] ha nacido libre (...) se encuentra (...) en todas partes encadenada» (Rousscau). La promesa del contrato social de realizarse por el bien de todos y cada uno puede todavía ser objeto de examen filosófico y, al no haberse culminado históricamente, guarda aún su dimensión utópica. Formulado en su aspecto general con cierne a toda la humanidad. Pero cuando digo que hay que romper el contrato heterosexual en cuanto tal, designo al grupo humano «mujeres». No entiendo sin embargo por ello que haya que romper el contrato social en cuanto tal porque sería absurdo. Lo que debe romperse es el contrato en cuanto heterosexual. Partiendo de un análisis filosófico de lo que un contrato bien establecido puede realizar por nosotras, debo en primer lugar examinar las condiciones históricas y los conflictos que pueden permitirnos poner fin a las obligaciones que nos amordazan sin nuestro consentimiento, ya que no gozamos de reciprocidad, la condición necesaria para nuestra libertad, por parafrasear a Rousseau.

La cuestión del contrato social en los propios términos de Jean Jacques Rousseau dista mucho de estar obsoleta, dado que en lo que se refiere a su dimensión filosófica nunca fue desarrollada. La cuestión de los sexos es en sí un delineador muy preciso del bosquejo general de la sociedad; si la analizamos desde un punto de vista filosófico, contiene y da forma la idea general de contrato social. Hay, pues, razones históricas para resucitar la noción de contrato social que atañen a las estructuras de grupos de sexo y a su situación específica entre las relaciones de producción y de intercambio social.

El principal enfoque de la noción de contrato social debe ser filosófico, en el sentido de que este punto de vista permite la posibilidad de síntesis, a diferencia del punto de vista dividido que tienen las ciencias sociales[6]. En efecto, la noción de «contra to social» es una noción de filosofía política, la idea abstracta

6 Esta afirmación de Marx y Engels es especialmente relevante en la actualidad.

de que hay un pacto, un convenio, un acuerdo entre los individuos y el orden social. La idea nació con los filósofos ingleses del s.XVII Thomas Hobbes (*Leviatán*) y Jonh Locke (*Ensayo sobre el gobierno civil*), y con los filósofos franceses de la Ilustración, principalmente Rousseau. El surgimiento de esta idea, según los historiadores de las ideas, fue el resultado de un cuestionamiento de las antiguas teorías medievales sobre el Estado. Según éstas, el Estado sólo podía ser una teocracia, dado que toda autoridad emana de Dios y los reyes gobiernan para lograr alcanzar el orden divino, ya que son reyes por derecho divino.

Mucho antes de que el «contrato social» apareciera, los filósofos ya habían fijado su atención en la composición de la sociedad. Eran aprendices de legisladores y de gobernantes. Reflexionaron sobre el mejor gobierno y la ciudad ideal. Discutieron, enseñaron, reflexionaron sobre cuestiones políticas en cuanto filosóficas, por ser la política una rama de la filosofía. Había un margen muy estrecho entre sus elaboraciones y la utopía, dado que muchos de ellos se habían enfrentado a problemas prácticos. Platón fue llamado a la corte de Sicilia por el tirano Dionisia; tiempo después enseñó y educó a su sobrino que iba a convertirse en rey. Aristóteles fue el preceptor de Alejandro. A Plotino, otro tirano le proporcionó los medios para construir y crear la ciudad ideal, algo que había sido objeto de especulación y esperanza desde hacía mucho tiempo. Atrapados en esta estrecha relación entre especulación y gobierno, los filósofos tuvieron que aprender que existía un límite utópico a sus creaciones. Puedo imaginar esto porque sabemos de los procesos que sufrieron en la realidad cuando se acercaron demasiado al trono. En el noveno libro de la República, Sócrates y Glaucón discuten acerca de la ciudad perfecta y de su forma ideal:

«GLAUCÓN: Pero la ciudad cuya fundación hemos estado describiendo tiene su ser sólo en palabras, no existe ningún lugar en la tierra donde se encucntre efectivamente.

»SÓCRATES: No, pero está bosquejada en el cielo como un

patrón para aquél que quiera verla y, al verla, encuentre la ciudad en su interior. No importa si esta ciudad existe o existirá en alguna parte».

Por tanto, no importa que Rousseau, en el comienzo de *El contrato social,* le diga al lector: «Tal vez se me pueda preguntar si soy un príncipe o un legislador como para poder escribir sobre política», y Rousseau, que quería distanciarse de aquellos a los que llamaba con desprecio los filósofos, afirma: «Mi respuesta es que no». Pero muchas de sus propuestas fueron adoptadas directamente por la Asamblea Revolucionaria. Esta relación directa de los filósofos con los tiranos, los reyes y las asambleas políticas puede parecernos que pertenece al ámbito de lo maravilloso; sin embargo, podemos recordar que, hace muy poco, el presidente Kennedy pidió a los miembros de su equipo que prepararan un informe sobre la situación de las mujeres. Y la iniciativa de las mujeres de este equipo dio lugar al nacimiento de una de las primeras escisiones del movimiento de liberación de las mujeres, instigada por personas todas ellas muy cercanas al «trono».

Pero, aunque en los comienzos de la política, un filósofo como Aristóteles era consciente de que la sociedad era una «combinación», una «asociación», un «juntarse», no se trataba de una asociación voluntaria. Para Aristóteles, la sociedad nunca podía establecerse con el acuerdo de sus miembros y para su bienestar. Hacía falta un golpe de fuerza, una imposición de los sabios sobre los más fuertes físicamente, pero débiles mentalmente. En efecto, para Aristóteles, el fuerte, el poderoso, es aquél que tiene inteligencia, mientras que quien tiene fuerza física entra en la categoría de los débiles. De este modo, dice: «Esencial resulta la combinación entre gobernantes y gobernados, siendo la razón de su unión su mutua seguridad. Porque el que puede, por su inteligencia, prever las cosas necesarias es por naturaleza un gobernante y un señor; mientras que aquél cuya fuerza física sólo le permite llevarlas a cabo es por naturaleza un esclavo, uno de esos que son gobernados. Así hay un interés común que une

al señor y al esclavo»[7]. Hobbes y Locke utilizan los términos *alianza, convenio, acuerdo* (*covenant, compact, agreement*) y, en su estela, también lo hará Rousseau cuando enfatiza un término mucho más riguroso políticamente: *el contrato social*.

Alianza, convenio, acuerdo, se refieren a una alianza inicial que establece de una vez y para todos el vínculo que une a las personas. Según Rousseau, el contrato social es la suma de una serie de convenciones fundamentales que «aunque nunca han sido enunciadas formalmente, están sin embargo implícitas en el hecho de vivir en sociedad». Lo que es especialmente estimulante para mí de lo que dice Rousseau es la existencia real y presente del contrato social: sea cual sea su origen, existe aquí y ahora y, como tal, es susceptible de ser comprendido y de que actuemos sobre él. Cada firmante del contrato tiene que reafirmarlo en nuevos términos para que siga existiendo.

Sólo entonces se convierte en una noción instrumental en el sentido de que el propio término contrato les recuerda a los firmantes que deben reexaminar sus condiciones. La sociedad no fue hecha de una vez para siempre. El contrato social se basará en nuestra acción y en nuestras palabras, incluso si nos atenemos a lo que dijo Rousseau: «Yo nací ciudadano de un estado libre y el derecho mismo de votar me impone el deber de instruirme en los asuntos públicos aunque mi voz pueda no tener demasiada influencia en ellos».

Rousseau es el primer filósofo que no da por sentado que si existe algo como el contrato social su fundamento sea «la ley del más fuerte» (bajo otra fraseología que pertenece al orden de lo consciente y de lo inconsciente, los historiadores modernos y los antropólogos parecen creer en la inevitabilidad de este principio en la sociedad en nombre de la ciencia). Nada es más agradable que sus sarcasmos sobre el «derecho del más fuerte», que describe como una contradicción en los términos. En *El contrato social* dice:

7 Cfr. La *Política* de Aristóteles. Madrid, Alianza editora, 1998.

> El más fuerte nunca es lo bastante fuerte para ser siempre el señor (...). El «derecho del más fuerte» --«derecho» tomado irónicamente en apariencia pero que es realmente establecido como un principio (...) Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; es como mucho un acto de prudencia. ¿En qué sentido podrá ser un deber moral? (...) En la medida en que es la fuerza la que hace el derecho se invierten causa y efecto (...) Ahora bien, ¿cuál puede ser la validez de un derecho que perece cuando cesa la fuerza en la que reside? Si hay que obedecer por fuerza, no se tiene necesidad de obedecer por deber, y si uno ya no está forzado a obedecer, ya no está obligado. Se ve pues que esta palabra «derecho» no añade nada a la «fuerza»; no significa nada en absoluto.

Para volver al grupo «mujeres» y su situación histórica, considero apropiado al menos reflexionar sobre lo que afecta a su existencia sin su consentimiento. No soy un príncipe, no soy un legislador, sino un miembro activo de la sociedad. Considero que es mi deber examinar la serie de reglas, de obligaciones y de constreñimientos que esta sociedad me ha impuesto. Y examinar si las reglas y las obligaciones me garantizan una libertad que no encontraría en la naturaleza. O bien, si ese no fuera el caso, decir con Rousseau que la sociedad nos ha estafado en estos términos: «Hago contigo una alianza que va por completo a tu cargo y en mi beneficio, que observaré mientras me plazca y que tú observarás mientras me plazca». (El término es usado aquí de forma retórica, ya que todo el mundo sabe que no hay otra opción que la sociedad). Pero, se quiera o no, vivimos en sociedad aquí y ahora. Es evidente que decimos que sí al vínculo social cuando asumimos las convenciones y reglas que, incluso si nunca fueron enunciadas formalmente, cada cual conoce y aplica como por arte de magia. Es evidente que decimos que sí al vínculo social cuando hablamos un lenguaje común como estamos haciendo ahora. Muchas personas no utilizarían el término «contrato social» para describir su situación dentro del orden social. Sin embargo, estarían de acuerdo en que hay cierto

número de actos y de cosas que se «deben hacer». *Fuera de la ley y loco* son los nombres que designan a los que rechazan seguir las reglas y convenciones y para los que rechazan o no pueden hablar el lenguaje común. Y esto es lo que me interesa cuando hablo del contrato social: precisamente aquellas reglas y convenciones que nunca han sido formalmente enunciadas, las reglas y convenciones que el pensamiento científico da por supuestas así como la gente corriente. Reglas que, para ellos, son obvias y hacen posible la vida, exactamente igual que se tienen dos piernas y dos brazos o que respiramos para vivir. Al estar unidos por un vínculo social, podemos considerar que cada uno de nosotros se mantiene dentro del contrato social, siendo dicho contrato el hecho de habernos juntado, de estar juntos, de vivir como seres sociales. Esta noción es relevante para el pensamiento filosófico, aunque ya no resulte instrumental para el pensamiento científico, por el hecho establecido de que vivimos, funcionamos, hablamos, trabajamos y nos casamos. En efecto, las convenciones y el lenguaje muestran mediante una linea de puntos el cuerpo del contrato social, que consiste en vivir en heterosexualidad. Porque vivir en sociedad es vivir en heterosexualidad. De hecho, para mí contrato social y de heterosexualidad son dos nociones que se superponen.

El contrato social del que estoy hablando es la heterosexualidad.

El problema con el que me enfrento cuando trato de definir el contrato social es del mismo tipo que el problema que tengo cuando trato de definir qué es la heterosexualidad. Me encuentro ante un objeto no existente, un fetiche, una forma ideológica que no se puede asir en su realidad, salvo en sus efectos, y cuya existencia reside en el espíritu de las gentes de un modo que afecta su vida por completo, el modo en que actúan, su manera de moverse, su modo de pensar. Por tanto, he de vérmelas con un objeto a la vez real e imaginario. Cuando intento observar la linea de puntos que esboza el cuerpo del contrato social, esta línea se mueve, se desplaza; a veces muestra algo de visible, en ocasiones desaparece completamente. Se parece a la cinta de Moebius. Ahora veo esto y ahora veo algo enteramente distinto.

Pero esta cinta de Moebius está trucada porque sólo un aspecto del efecto óptico aparece de forma precisa y abrumadora: la heterosexualidad. La homosexualidad no aparece más que de forma fantasmática, débilmente y en ocasiones no aparece en absoluto.

Pero, ¿qué es entonces la heterosexualidad? Como palabra, no existía antes de que se hablara de homosexualidad a comienzos del siglo XX. No ha existido más que como su contrapartida. La heterosexualidad caía por su propio peso. Los juristas no la llamarían una institución o, por decirlo de otro modo, la heterosexualidad en cuanto institución no tiene existencia jurídica. (La legislación sobre el matrimonio en Francia ni siquiera menciona que los contrayentes deben ser de sexos diferentes.) Los antropólogos, los etnólogos, los sociólogos la perciben quizás como una institución, pero una institución de la que no se habla, de la que no se escribe. Porque hay un presupuesto, un «estar-ya-ahi» -debido a algo exterior al orden social- de dos grupos: hombres y mujeres. Para ellos, los hombres son seres sociales y las mujeres son seres naturales. Lo comparo con el enfoque de los psicoanalistas cuando asumen que existe una relación preedípica del niño con la madre, una relación presocial que, a pesar de su importancia para la humanidad, no procede de la historia. Este punto de vista tiene para ellos la ventaja, en términos de contrato social, de dejar a un lado el problema de los orígenes. Creen que están tratando con algo diacrónico, en vez de sincrónico. Es así como Lévi-Strauss actúa con sus famosas teorías del intercambio de mujeres. Piensa que se las está viendo con invariantes. Lévi-Strauss y todos los científicos sociales que no ven el problema que intento plantear, por supuesto que no utilizarían el término de «contrato social». Es en efecto mucho más simple tomar lo que llamo «contrato social» en términos de *status quo*. Es decir, en términos de algo que no *ha* cambiado, que no *cambiará*. Es así como nos encontramos en sus textos estas palabras: *padres, madres, hermanas, hermanos*, etc. Y esas relaciones se estudian como si debieran estar ahí para siempre.

Aristóteles era mucho más cínico cuando declaraba en *La Política* que las cosas *deben ser* (así): «El primer principio es que los que son ineficaces el uno sin el otro *deben* reunirse en un par. Por ejemplo, la unión macho hembra» (el subrayado es mío). Hay que señalar que este punto de necesidad de la heterosexualidad es el primer principio de *La Política*. Hay que señalar también que el segundo ejemplo de los que «*deben* reunirse en un par» resulta que corresponde al «gobernante y gobernado». Es tal vez desde estos tiempos que macho y hembra, es decir, la relación heterosexual, ha servido de parámetro a todas las relaciones jerárquicas. Casi resulta superfluo subrayar que sólo los miembros dominados de este par son «ineficaces» por sí mismos. Mientras que «gobernante» y «macho» funcionan a la perfección sin su pareja.

Vuelvo ahora a Lévi-Strauss porque no voy a dejar pasar así como así su idea del intercambio de mujeres, que en el pasado ya le ha valido la atención de las teóricas feministas. Y no es por casualidad, porque su teoría revela con mucha claridad toda la intriga, toda la conspiración de padres, hermanos, maridos contra la mitad de la humanidad. Para los amos, la utilidad de los esclavos es más transitoria que la de las mujeres. Las mujeres (Aristóteles las llama «las esclavas del pobre») están siempre al alcance de la mano; son, según Lévi-Strauss, esos objetos de valor que hacen la vida digna de ser vivida. (Aristóteles ha dicho, de una manera bastante parecida, que ellas hacen la vida una «vida buena».) Cuando Lévi-Strauss ha descrito el proceso del intercambio de las mujeres y cómo funciona, ha esbozado para nosotros el contrato social a grandes rasgos, pero en verdad un contrato social en el que las mujeres son excluidas, un contrato social entre los hombres. Porque cada vez que hay intercambio, hay entre los hombres la confirmación de un contrato de apropiación de todas las mujeres. Para Lévi-Strauss, la sociedad no puede funcionar o existir sin este intercambio. Al plantear esto, muestra la heterosexualidad no sólo como una institución, sino como *el* contrato social, como un régimen político. (Se habrán dado cuenta de que el placer sexual y las prácticas sexuales no

son aquí relevantes.) Lévi-Strauss responde a las acusaciones de antifeminismo con su propia teoría. Y aunque concede que las mujeres no pueden confundirse totalmente con los signos del lenguaje a los que las compara en términos de intercambio, no le inquieta el efecto tan fuerte que su teoría puede tener sobre las mujeres, como tampoco Aristóteles se preocupó del efecto de su teoría al definir la necesidad de la esclavitud en el orden social. Porque, después de todo, un espíritu científico no puede sentir timidez o tener reparos cuando está tratando con la cruda realidad. Y aquí se trata en efecto de una realidad muy cruda. En el caso de las mujeres no podemos temer que se rebelen. Y lo que es mejor, se las ha convencido de que en el fondo deseaban aquello que se las ha forzado a hacer y de que son parte del contrato social que las excluye. Porque incluso si ellas, si nosotras, no consentimos, no podemos pensar por fuera de las categorías mentales de la heterosexualidad. Ésta ya está ahí dentro de todas las categorías mentales. Se ha introducido dentro del pensamiento dialéctico (o del pensamiento de las diferencias) como su categoría principal. Ya que incluso las categorías filosóficas abstractas actúan sobre lo real de forma social. El lenguaje proyecta haces de realidad sobre el cuerpo social marcándolo y dándole forma violentamente. Por ejemplo, el cuerpo de los actores sociales es modelado por el lenguaje abstracto (así como por lenguajes no abstractos) dado que hay una plasticidad de lo real frente al lenguaje.

Así, la heterosexualidad, cuyas características aparecen y después desaparecen cuando el pensamiento trata de aprehenderlas, es visible y obvia en las categorías del contrato heterosexual. Una de estas categorías que intenté deconstruir en un corto ensayo [incluido en este libro] es la categoría de sexo. Y es evidente que aquí estamos tratando con una categoría política. Una categoría que, cuando se la muestra a las claras, nos hace comprender los términos del contrato social para las mujeres. Cito aquí mi artículo «La categoría de sexo» (con algunos cambios):

> La permanente presencia de los sexos y la de los esclavos y los amos provienen de la misma creencia. Como no existen esclavos sin amos, no existen mujeres sin hombres (...).
>
> La categoría de sexo es la categoría política que funda la sociedad en tanto que heterosexual. En este sentido, no se trata de una cuestión de ser, sino de relaciones (ya que las mujeres y los ho1nbres son el resultado de relaciones). Aunque los dos aspectos siempre se confunden cuando se analizan. La categoría de sexo es la categoría que establece como «natural» la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual), y a través de ella la mitad de la población -las mujeres- es «heterosexualizada» (...).
>
> Su principal categoría, la categoría de *sexo, funciona específicamente, como lo hace la de «negro», por medio de una operación de reducción tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual tiene que pasar toda la humanidad como a través de un filtro*. [Los subrayados son míos].

Cuando Adrienne Rich dijo: «la heterosexualidad es obligatoria», dio un gran paso en la comprensión de la especie de contrato social al que actualmente nos enfrentamos. Nicole-Claude Mathieu, una antropóloga francesa, en un ensayo notable sobre la conciencia dominada, ha mostrado que incluso en el silencio no se puede leer un consentimiento[8]. ¿Y cómo podemos consentir un contrato social que nos reduce por obligación a seres sexuales que sólo tienen sentido por sus actividades reproductivas o, por citar a Jean Paulhan, a seres en los cuales todo, incluso su espíritu, es sexo[9]?

---

8 MATHIEU, N.-C.: «Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience pour dominer des femmes et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie». en L'*Arraisonnement des femmes, Essais en anthropologie des sexes,* Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985.

9 PAULHAN, J.: «LA dicha en la esclavitud». Prefacio a: DE RÉAGE, P.: *La historia de O*. Barcelona, Tusquets, 2005.

En conclusión, diré que las mujeres sólo pueden entrar en el contrato social (es decir, uno nuevo) escapando de su clase, incluso si tienen que hacerlo como esclavas fugitivas, una por una. Ya lo estamos haciendo. Las lesbianas somos desertoras, esclavas fugitivas; las esposas desertoras están en la misma situación y existen en todos los países porque el régimen político de la heterosexualidad está presente en todas las culturas. Así, romper con el contrato social heterosexual es una necesidad para quienes no lo asumimos. Porque si hay algo cierto en las ideas de Rousseau es que podemos formar «asociaciones voluntarias» aquí y ahora. Y aquí y ahora podemos reformular el contrato social en uno nuevo aunque no somos príncipes ni legisladores.

¿Es esto una mera utopía? Yo diría con Sócrates y Glaucón: si, en última instancia, se nos niega un nuevo orden social, si se nos dice que éste sólo existirá en palabras, entonces tendré que encontrarlo en mí misma.

HOMO SUM[1]

1990

Homo Sum; humani nihil a me alienum puto.
[Soy un hombre; nada de lo que es humano me es ajeno.]
Terencio, *Heauton Timoroumenos,* 25 (*El verdugo de si mismo*).

Todos tenemos una idea abstracta de lo que quiere decir «humano», aunque lo que denominamos «humano» es siempre del orden de lo potencial, de lo posible, de aquello que no ha sido aún realizado. En efecto, a pesar de su pretensión universal, aquello que ha sido considerado hasta ahora como «humano» en nuestra filosofía occidental sólo se refiere a una minoría de personas: los hombres blancos, los propietarios de los medios de producción, y los filósofos, que desde siempre teorizan su punto de vista como si fuera exclusivamente el único posible. Por esta razón, cuando consideramos lo potencial y lo virtual de lo humano, de forma abstracta, desde un punto de vista filosófico, para ver claro tenemos que hacerlo desde un punto de vista oblicuo. Así por ejemplo, ser una lesbiana, estar en la vanguardia de lo humano (o de la humanidad) representa histórica y paradójicamente el punto de vista más humano. La idea según la cual se puede criticar y modificar el pensamiento y las estructuras de la sociedad en general a partir de un punto de vista extremo, no es una idea nueva. Se la debemos a Robespierre y a Saint-Just. En *La ideología alemana,* Marx y Engels han desarrollado esta idea,

1 Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 10, n° 2 (verano 1990).

manteniendo que los grupos más radicales necesitan afirmar sus puntos de vista y sus intereses presentándolos como generales y universales, una posición que concierne a la vez los puntos de vista prácticos y filosóficos (políticos).

Lo sepan las lesbianas o no, su situación, aquí y ahora, en nuestra sociedad, está filosóficamente (políticamente) más allá de las categorías de los sexos. Prácticamente son desertoras de su propia clase (la clase de las mujeres), aunque sea de forma parcial y precaria.

Voy a plantear la cuestión de la dialéctica a partir de esta situación cultural y práctica, que es a la vez extremadamente vulnerable y crucial.

Por una parte está el mundo entero, con su afirmación y asunción arrolladora de la heterosexualidad como lo-que-debe-ser, y por otra parte existe una percepción débil, fugitiva, a veces luminosa y sorprendente de la heterosexualidad como trampa, como régimen político forzoso. Es posible escapar de él. Es un hecho.

Durante más de un siglo, nuestro pensamiento político ha sido formado por la dialéctica. Aquellas de nosotras que hemos descubierto el pensamiento dialéctico en su forma más moderna, la de Marx y Engels, que ha producido la teoría de la lucha de clases, tuvimos que remitirnos a Hegel para comprender sus mecanismos, y sobre todo para comprender el giro que dieron Marx y Engels a la dialéctica hegeliana. Dicho brevemente, supuso una dinamización de las categorías esencialistas de Hegel, un desplazamiento de la metafísica hacia la política (para mostrar que, en el campo político y social, las nociones metafísicas deberían interpretarse en términos de conflicto y no en términos de oposiciones esenciales, y para mostrar que los conflictos podían ser superados y las categorías de oposición reconciliadas).

Hay que hacer aquí una observación: al resumir todas las oposiciones sociales en términos de lucha de clases -y de una única y precisa lucha de clases-, Marx y Engels han reducido todos los conflictos a dos términos. Se produce aquí una operación de

reducción que ha dejado de lado toda una serie de conflictos que eran calificados como «anacronismos del capital». El racismo, el antisemitismo, y el sexismo quedaron excluidos del campo de la reducción marxista. Y sin embargo la teoría del conflicto que han generado estos «anacronismos» podría describirse como un paradigma de opresión transversal a todas las «clases» marxistas. Estos anacronismos no podían ser objeto de una interpretación exclusivamente económica, es decir: en términos de estricta apropiación de la plusvalía en un contexto social donde cada uno es igual en derecho, pero en el cual los capitalistas, dado que poseen los medios de producción, pueden apropiarse de la mayor parte de la producción y del trabajo de los proletarios, ya que éstos producen un valor que puede ser intercambiado por dinero y colocado en el mercado. Se suponía que todo conflicto que no pudiera reducirse a los dos términos de la lucha de clases se solucionaría tras la toma del poder por el proletariado.

Sabemos que, históricamente, la teoría de la lucha de clases aún no ha demostrado su eficacia, y que el mundo sigue estando dividido entre capitalistas (los propietarios de los medios de producción) y proletarios (aquellos que aportan la fuerza de trabajo y que producen la plusvalía). El fracaso de la clase proletaria a la hora de cambiar las relaciones sociales nos ha conducido a un callejón sin salida. En el plano dialéctico, el resultado ha sido una congelación de la dinámica marxista, el retorno a un pensamiento metafísico y a un predominio de los términos esencialistas sobre los términos que deberían sufrir una transformación gracias a la dialéctica marxista. Dicho de otra forma, sigue habiendo una clase capitalista y una clase proletaria que se oponen, pero, esta vez, todo ocurre como si hubieran sucumbido al encanto de la varita mágica del hada de la Bella Durmiente; están allí para permanecer, dejadas a su suerte, inmovilizadas, modificadas en términos esencialistas, vaciadas de la relación dinámica que hubiera debido transformarlas.

Para llegar a lo que me interesa no es necesario proceder a un nuevo examen en profundidad del enfoque marxista; basta con recordar que, en lo referente al orden mundial, aquello que Marx

denominaba los «anacronismos del capital» del mundo industrial afectan a una enorme masa de personas diferentes, la mitad de la humanidad cuando hablamos de las mujeres, los colonizados, el tercer mundo, el cuarto mundo[2] y los campesinos en el mundo industrializado. Al comienzo del siglo XX, Lenin y Mao se vieron enfrentados a este problema con sus masas respectivas.

Desde un punto de vista lesbiano, político y filosófico, cuando se reflexiona sobre la situación de las mujeres en la historia, debemos preguntarnos sobre la dialéctica remontándonos más allá de la dialéctica hegeliana, yendo hasta su lugar de origen; es decir, debemos llegar hasta Aristóteles y a Platón para comprender cómo nacieron las categorías de oposición que nos han formado. Entre los primeros filósofos griegos, algunos eran materialistas, y todos ellos eran monistas, es decir, no percibían ninguna división en el Ser. El Ser en tanto que ser era uno. Según Aristóteles, debemos a la escuela pitagórica la aparición de la división en el proceso del pensamiento y por tanto también en el pensamiento del Ser. En lugar de pensar en términos de unidad, los filósofos introdujeron la dualidad en el pensamiento y en el proceso de razonamiento.

Veamos la primera tabla de contrarios que aparece en la historia, elaborada por Aristóteles (*Metafísica*, Libro I, 5, 6):

Limitado	Ilimitado
Impar	Par
Uno	Varios
Derecha	Izquierda
Varón	Hembra

Inmovilidad	Movimiento
Recto	Curvo
Luz	Oscuridad
Bueno	Malo
Cuadrado	Rectangular

2 Aportamos aquí la noción de «cuarto mundo» utilizada en Europa para designar a aquellas personas que viven en la pobreza en el mundo industrializado occidental.

Podemos observar que derecha-izquierda, varón-hembra, luz-oscuridad y bueno-malo, son términos que implican un juicio y una evaluación, conceptos éticos que son ajenos a la serie de la que las he seleccionado. La primera serie es una lista de términos técnicos, instrumentales, que se refieren a la división exigida por la herramienta para la que han sido creados (por una especie de escuadra de carpintero que se llama *gnomon*). Pitágoras y los miembros de su escuela eran matemáticos, su serie es comprensible. La segunda serie es heterogénea respecto a la primera. Una vez que han sido creadas las preciosas herramientas conceptuales basadas en la división (las variaciones, las comparaciones, las diferencias) han sido inmediatamente (o casi inmediatamente) transformadas por los sucesores de la escuela pitagórica en medios de crear una diferencia metafísica y moral en el Ser.

Se produce entonces con Aristóteles un desplazamiento, un salto en la comprensión de esos conceptos que él ha utilizado para su enfoque histórico de la filosofía y que él llama metafísica. Conceptos prácticos se han convertido en conceptos abstractos. Términos cuya función había sido la de separar, clasificar, hacer posible la medida (un trabajo genial en sí mismo) han sido transferidos a una dimensión metafísica y, rápidamente, han sido completamente disociados de su contexto. Y además, los términos evaluativos y éticos (recto, macho, luminoso, bueno) de la tabla de los contrarios -tal y como han sido utilizados en la interpretación metafísica que hacen de ellos Aristóteles y Platón- han modificado la significación de términos técnicos como «Uno», por ejemplo. Todo aquello que es «bueno» pertenece a la serie del Uno (en tanto que Ser). Todo aquello que supone «varios» (diferente) pertenece a la serie de lo «malo», asimilado a un no-ser, al trastorno, a todo aquello que pone en cuestión lo que es bueno. De este modo hemos abandonado el terreno de la deducción para entrar en el campo de la interpretación.

En el campo dialéctico creado por Platón y Aristóteles encontramos una serie de oposiciones inspiradas en la primera tabla matemática pero deformadas. Por ejemplo, en la serie del «Uno»

(el ser absoluto no dividido, la divinidad en sí) encontramos «varón» (y «luz»), términos que a partir de ese momento nunca abandonan su posición dominante. En las otras series figuran los términos problemáticos: el pueblo, las mujeres -las «esclavas del pobre››-, «lo oscuro» (los bárbaros que no pueden distinguir a los esclavos de las mujeres), todos ellos reducidos a los parámetros del no-Ser. Porque el Ser es el bien, lo masculino, lo recto, lo uno, es decir, lo que es divino, mientras que el no-Ser es todo lo demás (varios), lo femenino; es síntoma de discordia, de agitación, es oscuro y malvado (ver *La Política* de Aristóteles).

Platón elaboró las nociones del Uno y de lo Mismo (como si fueran Dios y el Bien) y la noción del Otro (lo que no es lo mismo que Dios, el no-Ser, el mal). La dialéctica opera de este modo, por una serie de oposiciones que tienen esencialmente una connotación metafísica: Ser o No-Ser. Desde nuestro punto de vista, Hegel, con su dialéctica amo/esclavo no procede de forma muy diferente. El propio Marx, aunque intentó dar historicidad a las oposiciones bajo la forma de conflictos (conflictos sociales, prácticos) siguió quedando atrapado en la serie metafísica de la serie dialéctica. La burguesía está del lado del Uno, del Ser; el proletariado está del lado del Otro, del no-Ser.

Para nosotras la necesidad de cuestionar la dialéctica supone realizar una «dialectización» de la dialéctica, cuestionarla en sus términos y en sus oposiciones como principios, así como en su funcionamiento. Es fundamental prestar atención a este proceso que se dio en la historia de la filosofía, cuando se produjo un salto de la deducción a la interpretación y la contradicción, o dicho de otro modo, cuando se pasó de las categorías matemáticas e instrumentales a categorías normativas y metafísicas.

¿No podríamos plantear que el paradigma al que pertenecen lo femenino, lo oscuro, lo malo y el conflicto se ha visto ampliado con el esclavo, el Otro, el diferente? Todos los filósofos de nuestra época moderna, incluyendo a los lingüistas, los psicoanalistas y los antropólogos, nos dicen que, precisamente, sin estas categorías de oposición (de diferencia) es imposible razonar o

pensar, aún más, que fuera de ellas, el sentido no puede tomar forma, que sin ellas hay una imposibilidad de significar más allá de la sociedad, en lo asocial.

Es evidente que Marx tenía la intención de elaborar una inversión de la dialéctica de Hegel. La etapa siguiente para Marx consistía en mostrar que categorías dialécticas como el Uno, el Otro, el Amo y el Esclavo, no son eternas, y que no tienen nada de metafísico o de esencial, sino que deben ser leídas y comprendidas en términos históricos. Asimismo, Marx reestablece con este gesto un vínculo entre filosofía y política. De este modo, las categorías que hoy se denominan de manera pomposa categorías de la Diferencia (y que dependen de lo que yo llamo el pensamiento de la Diferencia) son para Marx categorías de conflicto -categorías de conflicto social- que se supone que se destruirán mutuamente durante la lucha de clases. Y como esto debe ocurrir en una lucha de este tipo, al destruir (abolir) el Uno, el Otro debe destruirse (abolirse) a sí mismo. A partir del momento en que el proletariado se constituye en clase económica, debe destruirse en cuanto proletariado de igual modo que la burguesía. El proceso de destrucción consiste en un doble movimiento: destruirse a sí mismo en cuanto clase (si no, la burguesía conserva el poder) y destruirse a sí mismo en cuanto categoría filosófica (la categoría del Otro), puesto que permanecer mentalmente en la categoría del Otro (del esclavo) supondría una no-resolución en los términos de la dialéctica marxista. La resolución tiende por tanto hacia una reevaluación filosófica de los dos términos del conflicto: dado que se establece que hay una fuerza económica allí donde había una no-fuerza (nada), esta fuerza debe negarse a sí misma -del lado del Otro (esclavo) y debe pasar del lado del Uno (Amo) pero solamente con el fin de abolir los dos órdenes y así reconciliados y hacerlos uno solo y el mismo.

Lo que se ha producido en la historia durante todas las revoluciones que hemos conocido es que el Otro (una categoría de otros) ha tomado el lugar del Uno y, a continuación, ha dominado a enormes grupos de personas oprimidas cuya suerte es convertirse en el Otro de los ex-otros. Esto ya se produjo (antes

de Marx) con la Revolución Francesa, que no supo tratar bien la cuestión de la esclavitud y que no abordó en absoluto la cuestión de las mujeres (la-mujer, el eterno Otro). Dialectizar la dialéctica supone para mí preguntarse qué ocurrirá realmente con la cuestión de lo humano, una vez que todas las categorías del Otro estén transferidas hacia el lado del Uno, del Ser, del Sujeto. ¿No habrá transformación? Por ejemplo, en el plano del lenguaje, ¿seremos capaces de conservar términos como «humanidad», «humano», «hombre», «*l'homme*», «*homo*», aunque todos estos términos en su sentido abstracto quieren decir el ser humano (sin distinción de sexo)? ¿Vamos a seguir conservando todos estos términos después de que el grupo dominante (los hombres que dominan a las mujeres) se los haya apropiado durante tanto tiempo y los haya utilizado para interpretar de forma abstracta y concreta la humanidad como el varón? Humanidad: Varonidad (*Mankind:Malekind*). Esto sería un abuso filosófico y político.

Esta transformación necesaria de la que hablamos -una operación dialéctica- no fue abordada por Marx y Engels. Estaban trabajando -como en todas las revoluciones- con un modelo sustitutivo. Por una buena razón: como escribieron sobre esta cuestión *antes* del acontecimiento de la revolución proletaria, no podían determinar de antemano lo que iba a producirse. Y por una mala razón: la portadora de lo Universal, de lo General, de lo Humano, del Uno, es la clase burguesa (ver *El manifiesto comunista*), la semilla de la historia, la única clase capaz de sobrepasar los límites nacionales. Para ellos, la clase proletaria, aunque es una clase ascendente, queda en el limbo, es una masa fantasma que necesita las directrices de un partido, el partido comunista (cuyos miembros son burgueses en su mayor parte) para subsistir y luchar.

Es así como se arruinó el modelo más perfecto de la dialéctica, la dialéctica materialista, porque los dados estaban trucados: desde el origen, el Otro está condenado a permanecer en el lugar en que se encontraba desde el inicio de la relación, es decir, ocupando *esencialmente* el lugar del Otro, ya que el agente que debe cumplir la transformación de clase (es decir, destruir las

categorías del Uno y del Otro y transformarlas en otra cosa) corresponde a los parámetros del Uno, es decir, a la burguesía misma.

Según la dialéctica marxista, el papel de la burguesía es -por medio de su fracción revolucionaria- abolirse y aniquilarse a través de la destrucción de las clases económicas, para fundirse con el proletariado. ¿Realmente podemos esperar esta alternativa de la clase burguesa en el poder, cuando los representantes del partido comunista pertenecen a esta misma clase burguesa, al igual que sus intelectuales?

Esta cuestión dialéctica es aún más crucial cuando se trata de mujeres y hombres; estamos todavía en sus primeros balbuceos, apenas se ha planteado. No es posible, ni siquiera por analogía, describir el conflicto de las mujeres respecto a los hombres.

¿Quién es lo bastante razonable como para concebir que es necesario o que será necesario destruir estas categorías como tales y terminar con la dominación del «Uno» sobre el Otro? Lo que no equivale a decir que hay que sustituir a los hombres por las mujeres (el Otro por el Uno).

Ahora, como en otras épocas, los hombres están de un lado y las mujeres de otro. Los «Unos» dominan y poseen todo, incluyendo a las mujeres, los otros son dominados y apropiados. Creo que, dada esta situación, en el nivel filosófico y en el nivel político, las mujeres no deberían nunca actuar desde el privilegio de ser diferentes y, menos aún, formular esta obligación de ser diferentes (relegadas a la categoría del Otro) como un «derecho a la diferencia», no deberían nunca caer en el «orgullo de ser diferentes». Dado que política y económicamente parece que este asunto se capta muy despacio, me parece que filosóficamente podemos ayudarnos con el proceso de abstracción.

En abstracto, la humanidad, el Hombre es todo el mundo; el Otro, sea quien sea, está incluido. A partir del momento en que existe una posibilidad de abstracción para los seres humanos, hay ciertos hechos que pueden ser clarificados a ese nivel.

En lo concerniente a los parámetros del oprimido, no es necesario seguir el esquema marxista y esperar «la victoria final» para declarar que los oprimidos son humanos al igual que los opresores, y que las mujeres son humanos al igual que los hombres. ¿Por qué debemos continuar aceptando una serie de triquiñuelas ontológicas, etimológicas y lingüísticas con el pretexto de que no tenemos el poder? Desenmascararlas, decir que uno de cada dos hombres es una mujer, que lo universal nos pertenece aun que hayamos sido desposeídas y expoliadas a ese nivel, al igual que en los niveles político y económico, forma parte de nuestro combate. Aquí quizá no sea de gran ayuda el método dialéctico que tanto he admirado. Porque de modo abstracto, en el orden del razonamiento, en el orden de lo posible y de lo potencial, en filosofía, el Otro no puede *ser* esencialmente diferente del Uno, es lo :Mismo, por utilizar eso que Voltaire denominó la «Mismidad» (la «*Mêmeté*», un neologismo que él inventó y que nunca se utiliza en francés). Ni el Pensamiento del Otro, ni el Pensamiento de la Diferencia deberían ser aceptables para nosotras, porque «nada de lo que es humano es ajeno» para el Uno o para el Otro.

Creo que no acabamos de ver lo que la Razón supone para nosotras. Y no estoy renegando de mi espíritu cartesiano, del Siglo de las Luces, la primera chispa de entendimiento que la historia nos ha dado; sin embargo, hoy en día la Razón ha sido transformada en un representante del Orden, de la Dominación, del Logocentrismo. Según la mayoría de nuestros contemporáneos, lo único que merece la pena hoy en día es hacer una exaltación formidable de eso que llaman la alteridad en todas sus formas: Judío, Negro, Rojo, Amarillo, Hembra, Homosexual, Loco. Muy lejos de la Razón (¿acaso quieren decir dentro de la Locura?), «Diferente» y orgulloso de serlo.

Las figuras más relevantes tanto de los dominantes como de los dominados han adoptado este punto de vista. El Bien ya no debe referirse a los parámetros del Uno, de lo Masculino, de la Luz, sino a los parámetros del Otro, de lo Femenino, de lo Oscuro. Viva la Locura y que suban todos otra vez a la nave de los locos, que vayan al carnaval, etc. Nunca el Otro había sido tan

magnificado y celebrado. Las otras culturas, el espíritu del Otro, el cerebro Femenino, la escritura Femenina, lo sabemos todo del Otro desde hace unas décadas.

Yo no sé quién va a beneficiarse de este abandono de los oprimidos a una corriente que va a volverlos cada vez más impotentes, porque han perdido la facultad de ser sujetos de su discurso antes incluso de haberlo obtenido. Yo diría que no podemos renunciar a lo que ya tenemos. Me gustaría poner aparte a los representantes de los dominantes, espalda contra espalda, vengan de parte del Uno o de parte del Otro.

Inocencia, ausencia de duda, la certeza de que todo es o blanco o negro, la certeza de que cuando la Razón no es soberana, entonces la Sinrazón o la Locura predominan, la creencia según la cual allí donde hay Ser, hay también un no-Ser, como una especie de rechazo, y lo más absurdo de todo, la necesidad -como reacción a esta evidencia y a estas certezas- de apoyar y de defender, por contraste, un «derecho a la Diferencia» (un derecho de diferencia) que, poniéndolo todo del revés, equivale al tanto monta monta tanto (*Tweedledum and Tweedledee*) de Lewis Carroll; todo ello son síntomas de eso que he llamado en otro sitio, irritada, el pensamiento heterosexual. Los sexos (el género), la Diferencia entre los sexos, el hombre, la mujer, la raza, negro, blanco, naturaleza están en el núcleo de este conjunto de parámetros. Y han formado nuestros conceptos, nuestras leyes, nuestras instituciones, nuestra historia, nuestras culturas.

Creen que tienen respuesta a todo tomando este doble parámetro como una metáfora, y objetan a nuestro análisis que existe un orden simbólico, como si hablaran de otra dimensión que no tuviera nada que ver con la dominación. ¡Mala suerte! El orden simbólico participa de la misma realidad que el orden político y económico. Hay una continuidad en su realidad, una continuidad en la cual la abstracción actúa con fuerza sobre lo material y forma tanto el cuerpo como el espíritu de aquellos a quienes oprime.

EL PUNTO DE VISTA: ¿UNIVERSAL O PARTICULAR?[1]

1980

He recogido aquí una serie de reflexiones sobre la escritura y el lenguaje que escribí cuando traduje El vertedero *de Djuna Bornes. Estas reflexiones se refieren a la obra de Djuna Barnes y a mi propia obra.*

I

Para empezar, es preciso decir que no existe la «escritura femenina». Utilizar y propagar esta expresión supone cometer un grave error: ¿en qué consiste ese «femenino» de la «escritura femenina»? Está ahí para la Mujer. Supone mezclar una práctica con un mito, el mito de «la-mujer». La «Mujer» no puede asociarse con la escritura porque la «Mujer» es una formación imaginaria y no una realidad concreta, es esa antigua marca al rojo vivo que el enemigo mantiene alzada, como un trofeo encontrado y conquistado tras una dura lucha. La «escritura femenina» es la metáfora naturalista del hecho político brutal de la dominación de las mujeres y como tal alimenta el aparato con el que avanza la «feminidad»: Diferencia, Especificidad, Cuerpo de Hembra / Naturaleza. Por contigüidad, la «escritura» es capturada por la metáfora en la «escritura femenina» y ello esconde un trabajo y una producción que está en proceso, porque «escritura» y «femenino» se asocian para designar una especie de producción biológica particular de la Mujer, una

1 Texto publicado originalmente como introducción al libro de BARNES, D.: *La pasión*. París, Flammarion, 1982.

secreción natural de la Mujer.

Hablar de «escritura femenina» supone volver a afirmar que las mujeres no pertenecen a la historia y que la escritura no es una producción material. La (nueva) feminidad, la escritura femenina, el elogio de la diferencia, suponen un retroceso respecto a una corriente política[2] comprometida desde hace mucho en el cuestionamiento de las categorías de sexo, esos dos grandes ejes de categorización para la filosofía y las ciencias humanas. Como ocurre siempre que algo nuevo aparece, se interpreta inmediatamente y se lo convierte en su contrario. La escritura femenina es como las tareas del hogar y la cocina.

II

El género es el indicador lingüístico de la oposición política entre los sexos. Género es aquí utilizado en singular por que, en efecto, no hay dos géneros, sino uno: el femenino, el «masculino» no es un género. Porque lo masculino no es lo masculino sino lo general[3]. Lo que hay es lo general y lo femenino, o más bien lo general y la marca del femenino. Por ello, Natalie Sarraute dice que no puede utilizar el género femenino cuando quiere generalizar (y no particularizar) sobre lo que escribe. Y como el objetivo de su obra es abstraer a partir de una materia concreta, el empleo del femenino a menudo resulta imposible porque su mera presencia desnaturaliza el sentido de su empresa, a causa de la analogía que existe a priori entre género femenino/sexo/

2 El inicio del movimiento de liberación de las mujeres en Francia y en otros países supuso un cuestionamiento de las categorías de sexo. Pero, después, sólo las feministas radicales y las lesbianas continuaron desafiando, con presupuestos políticos y teóricos, el uso de los sexos como categorías y como clases. Para conocer los aspectos teóricos de esta cuestión, ver *Questions feministes* entre 1977 y 1980, y *Feminist Issues* desde su primer número.

3 Ver GUILLAUMIN, C.: «The Masculine: Denotations/ Connotations», *Feminis Issues* 5, n° 1 (primavera 1985).

naturaleza. Sólo lo masculino en cuanto general es lo abstracto. Lo femenino es lo concreto (el sexo en la lengua). Djuna Barnes intenta la experiencia -y lo consigue- de universalizar lo femenino (al igual que Proust, ella no hace ninguna diferencia de trato al describir personajes masculinos y femeninos) y de quitar a este género su «olor a incubadora» por usar la expresión de Baudelaire sobre la poetisa Marceline Desbordes Valmore. Barnes anula los géneros convirtiéndolos en algo obsoleto. Creo necesario suprimirlos. Este es el punto de vista de una lesbiana.

III

Los significados del discurso del siglo diecinueve han saturado totalmente hasta el agotamiento la realidad textual de nuestro tiempo. «El genio de la sospecha ha llegado al mundo[4].» «Hemos entrado en la era del recelo[5].» El «hombre» se ha replegado tanto que apenas se le reconoce como sujeto del discurso. Hoy nos preguntamos qué es *el* sujeto. En la debacle general derivada de la puesta en cuestión del sentido, queda espacio para que los llamados escritores minoritarios se introduzcan en el campo (de batalla) privilegiado que es la literatura, donde se producen los intentos de constitución del sujeto. Como sabemos desde Proust, la experimentación literaria constituye una experiencia privilegiada en pos de un esclarecimiento del sujeto. Este experimento es la práctica subjetiva última, una práctica cognitiva del sujeto. Después de Proust, el sujeto ya nunca ha vuelto a ser el mismo, porque en la obra *En busca del tiempo perdido* hizo de lo «homosexual» el eje de categorización a partir del cual universalizar. El sujeto minoritario no está auto-centrado como lo está el sujeto heterosexual. Su extensión en el espacio podría describirse como el círculo de Pascal cuyo centro está en todas partes y

4 SARRAUTE, N.: *The Age of Suspicion*. New York, Gorge Braziller, 1963, p. 57. [*La Era del recelo*. Ediciones Guadarrama, Barcelona, 1967.]

5 Ibídem.

la circunferencia en ninguna. Ello explica el enfoque que adopta Djuna Barnes en su texto, un constante desplazamiento que hace que cuando se la lee el efecto que produce es comparable a lo que yo llamo una percepción por-el-rabillo-del-ojo, el texto actúa por efracción. Palabra a palabra el texto lleva la marca de este «extrañamiento» que Barnes describe en cada uno de sus personajes.

IV

Todos los escritores minoritarios (que son conscientes de serlo) entran en la literatura de forma oblicua, si así puede decirse. Los grandes problemas que preocupan a los literatos, sus contemporáneos, son percibidos desde esta perspectiva. Los problemas formales les apasionan igual que a los *straight writers*, pero también se conmueven en cuerpo y alma por sus temas, «lo que designa el nombre escondido», «aquello que no osa decir su nombre», aquello que encuentran por todas partes aunque no se escriba nunca. Escribir un texto que tenga entre sus temas la homosexualidad es una apuesta, es asumir el riesgo de que en cualquier momento el elemento formal que es el tema sobredetermine el sentido, acapare todo el sentido, en contra de la intención del autor, que quiere ante todo crear una obra literaria. Un texto que recoja un tema como éste ve cómo se toma una de sus partes por el todo, uno de los elementos constitutivos del texto es tomado como todo el texto, y el libro se convierte en un símbolo, en un manifiesto. Cuando esto ocurre, el texto deja de funcionar en el nivel literario, ya no es considerado en relación con otros textos equivalentes. Se convierte en un texto de temática social, y atrae la atención sobre un problema social.

Cuando esto le ocurre a un texto, es desviado de su objetivo inicial, que es cambiar la realidad textual en que está inmerso. A causa de este tema, es destituido de esta realidad textual, ya no tiene acceso a ella, es anulado (a menudo simplemente

por el silencio, por el agotamiento de la edición), ya no puede funcionar como un texto en relación a otros textos pasados o contemporáneos. Ya sólo interesa a los homosexuales. Tomado como un símbolo o adoptado por un grupo político, el texto pierde su polisemia, se vuelve unívoco. Esta pérdida del sentido y la falta de anclaje en la realidad textual impiden que el texto cumpla la única operación política que podría cumplir: introducir en el tejido textual del tiempo por medio de la literatura aquello que le interesa. Por eso sin duda Djuna Barnes teme que las lesbianas la conviertan en *su* escritora, reduciendo así su obra a una sola dimensión. En cualquier caso, y aunque Djuna Barnes es leída ampliamente y sobre todo por muchísimas lesbianas, no habría que reducirla y limitarla a la minoría de las lesbianas. No sólo no le hacemos ningún favor a ella, sino que tampoco nos lo hacemos a nosotras mismas. Porque donde mejor puede funcionar la obra de Barnes para ella y para nosotras es dentro de la literatura.

V

Hay textos que tienen una enorme importancia estratégica por cómo aparecieron y por cómo se inscribieron en la realidad literaria. Así ocurre con toda la obra de Barnes que, desde este punto de vista, funciona como un texto único, porque entre *Ryder, El almanaque de las mujeres, El vertedero y El bosque de la noche* hay correspondencias y permutaciones. El texto de Barnes es único en el sentido de que es el primero en su especie, explota como una bomba allí donde antes no había nada. Por esta razón tiene que crear palabra a palabra su propio contexto, trabajando desde la nada contra todo. Un texto escrito por un escritor minoritario sólo es eficaz si consigue que el punto de vista minoritario se haga universal, es decir, si logra ser un texto literario importante. *En busca del tiempo perdido* es un monumento de la literatura francesa a pesar de que la homosexualidad es el tema del libro. La obra de Barnes es una obra literaria importante a

pesar de que su tema central es el lesbianismo. Por una parte, el trabajo de estos dos escritores ha transformado -como debe ser en todo trabajo importante- la realidad textual de nuestro tiempo. Pero como obras de miembros de una minoría, sus textos logran cambiar el criterio de categorización, afectando la realidad sociológica de su grupo, al menos afirmando su existencia. Antes de Barnes y Proust, ¿cuántas veces han sido elegidos personajes homosexuales o lesbianas como tema de la literatura en general? ¿Qué ha habido en literatura entre Safo y *El almanaque de las mujeres y El bosque de la noche* de Barnes? Nada.

VI

El único contexto para Djuna Barnes, si seguimos adoptando ese criterio minoritario, fue la obra de Proust, a quien ella se refiere en *El almanaque de las mujeres*. Djuna Barnes es nuestro Proust (y no Gertrude Stein). Sin embargo, se da un tratamiento diferente entre la obra de Proust y la de Barnes: la de Proust fue cada vez más exitosa hasta convertirse hoy en día en un clásico, la de Barnes en cambio aparece en breves destellos, y luego desaparece. La obra de Barnes es poco conocida, es ignorada en Francia y también en Estados Unidos. Y aunque puede decirse que Barnes es estratégicamente más importante que Proust, corre el riesgo de desaparecer. Safo también desapareció. Platón no. Vemos claramente cuál es el reto y cuál es el «nombre escondido», el nombre que Djuna Barnes misma aborrece. Sodoma es poderosa y eterna, decía Colette, Gomarra en cambio no existe. La Gomarra de *El almanaque de las mujeres*, de *El bosque de la noche*, de «Cassation» y «The Grande Malade» en *El vertedero* es un desmentido evidente de la negación de Colette, porque lo escrito escrito *está*. «Alza bien alto la viga del tejado, carpintero, / porque aquí llega la poeta lesbiana / alzándose por encima de los demás contendientes extranjeros[6].» Esta poeta tiene una ardua

6 Safo, *Poemas y testimonios*. Barcelona, El Acantilado, 2004, libro IX.

tarea por delante porgue tiene que ir paso a paso, palabra a palabra, hasta crear su contexto en un mundo que, en cuanto la ve aparecer, pone toda su energía en hacerla desaparecer. La batalla es dura porgue debe lucharse en dos frentes: en el nivel formal con las cuestiones que se debaten en ese momento de la historia literaria, y en el nivel conceptual contra los presupuestos a priori del pensamiento heterosexual.

VII

Vamos a utilizar la palabra *letra* para lo que generalmente llamamos el significante, y la palabra *sentido* para lo que llamamos el significado (el signo sería la combinación de la letra y del sentido). Utilizar las palabras *letra* y *sentido* en lugar de *significado* y *significante* nos permite evitar la interferencia prematura del referente en el vocabulario del signo. (*Significado* y *significante* describen el signo en los términos de la realidad a la que se refieren, mientras que *letra* y *sentido* describen el signo únicamente en relación con el lenguaje.) En el lenguaje, sólo el sentido es abstracto. En una obra de experimentación literaria puede darse un equilibrio entre letra y sentido. Puede eliminarse el sentido a favor de la letra («pura» experimentación literaria), o puede producirse sentido principalmente. Incluso en el caso de la «pura» experimentación literaria, puede ocurrir, como señala Roland Barthes, que algunos sentidos estén sobredeterminados hasta tal punto que la letra se convierte en sentido y el significante se convierte en el significado, a pesar de lo que haga el escritor. Los escritores minoritarios están amenazados por el sentido incluso cuando están implicados en una experimentación formal: lo que para ellos es sólo un tema de su trabajo, un elemento formal, se impone sólo como sentido para los *straight readers*. Esto ocurre también porque la oposición entre letra y sentido, entre significante y significado, no tiene ninguna razón de ser excepto en una descripción anatómica del lenguaje. En el uso del lenguaje, la letra y el sentido no actúan separadamente.

Y para mí, la tarea de un escritor consiste en reactivar constantemente letra y sentido, para que, al igual que la letra, el sentido se desvanezca. Incesantemente.

VIII

Para un escritor, el lenguaje es un material especial (comparable al de los pintores o los músicos) porque sirve ante todo para otra cosa además de para crear arte y encontrar nuevas formas; es utilizado por todo el mundo todo el tiempo, sirve para hablar y comunicar. Es un material especial porque es el lugar, el medio, el médium donde se esclarece el sentido. Pero el sentido esconde el lenguaje fuera de nuestra visión. Con el lenguaje ocurre como con la carta robada del cuento de Poe, a la vista pero totalmente invisible. Porque sólo se ve y se escucha el sentido. ¿Entonces el sentido no es lenguaje? Sí lo es, pero en su forma visible y material el lenguaje es forma, el lenguaje es letra. El sentido no es visible y como tal, parece estar fuera del lenguaje (a menudo se le confunde con el referente cuando se habla del «contenido»). Sí, el sentido es lenguaje, pero al ser su abstracción no puede ser visto. A pesar de ello, en el uso cotidiano del lenguaje vemos y escuchamos *sólo* sentido. Ello es así porque el uso del lenguaje es una operación muy abstracta, donde cada vez que se produce sentido su forma desaparece. Cuando el lenguaje cobra forma, se pierde en su sentido literal. Sólo puede reaparecer de forma abstracta como lenguaje duplicándose a sí mismo, formando un sentido figurado, una figura del discurso. Ésta es la tarea del escritor, interesarse por las letras, por lo concreto, por la visibilidad del lenguaje, por su forma material. Siempre que el lenguaje ha sido percibido como material, ha sido trabajado palabra a palabra por los escritores. Este trabajo en el nivel de las palabras y de las letras reactiva las palabras en su disposición y a su vez da al sentido su sentido pleno: en la práctica, y en la mayoría de los casos, este trabajo produce una polisemia, más que un sentido.

Sea cual sea la decisión en el nivel práctico como escritor, cuando se llega al nivel conceptual no hay otro camino, hay que asumir un punto de vista particular y *también* universal, al menos para formar parte de la literatura. Es decir, debemos trabajar para alcanzar lo general, aunque empecemos desde un punto de vista individual o específico. Esto es así para los *straight writers*, y también para los escritores minoritarios.

EL CABALLO DE TROYA[1]

1984

Al principio, a los troyanos les resulta extraño este caballo de madera, sin color preciso, enorme, bárbaro. Se eleva hacia el cielo como una montaña. Después, poco a poco, descubren esas formas familiares que coinciden con las de un caballo. Los propios troyanos ya conocían diversas formas, a veces contradictorias, de construir un caballo, pues eran una antigua cultura. El caballo construido por los griegos es sin duda también un caballo para los troyanos, aunque aún lo observen con inquietud. Resulta bárbaro por su dimensión y también por su forma, demasiado bruta para ellos, los afeminados, como los llama Virgilio. Pero más tarde les va gustando su aparente simplicidad, en la cual ven cierta sofisticación. Ahora perciben toda la elaboración que esconde inicialmente su forma bruta y rudimentaria. Consiguen ver que esa obra que consideraban sin forma es fuerte y poderosa.

Desean apropiárselo; adoptarlo como un monumento y acogerlo entre sus muros, como un objeto gratuito cuyo sentido debe encontrarse en sí mismo. ¿Pero, y si fuera una máquina de guerra?

Toda obra literaria importante es, en el momento de su producción, como el caballo de Troya. Toda obra con una nueva forma funciona como una máquina de guerra, pues su intención y su objetivo son destruir las viejas formas y las reglas convencionales. Una obra así se produce siempre en territorio hostil. Y cuanto más aparece este caballo de Troya como extraño, inconformista, inasimilable, más tiempo necesita para llegar a ser

1 Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 4, n° 2 (invierno 1984).

aceptado. Finalmente es adoptado, y entonces funciona como una mina, a pesar de su lentitud inicial. Crecerá y hará estallar la tierra en la que fue plantado. Las viejas formas literarias a las que estábamos acostumbrados aparecen a la larga pasadas de moda, ineficaces, incapaces de producir transformaciones.

Cuando afirmo que una obra literaria puede funcionar como una máquina de guerra en el contexto de su época, no me estoy refiriendo a la literatura comprometida. La literatura comprometida, como la escritura femenina, son formaciones míticas y, como tales, funcionan como mitos en el sentido que Barthes ha dado a esta palabra. Como tales, lanzan arena a los ojos de la gente haciendo una amalgama, mezclando sin ton ni son en el mismo proceso dos fenómenos que no tienen el mismo tipo de relación con lo real ni con el lenguaje. No estoy por tanto hablando en nombre de razones éticas. (Por ejemplo, que no se debe subordinar la literatura al compromiso, porque el escritor no tendría nada más que decir cuando el grupo al que representa o al que se dirige dejara de estar oprimido; ¿y si el trabajo del escritor es rechazado por el grupo?) No se trata de un problema ético sino de un problema práctico. Cuando se habla de literatura, se deben tener en cuenta todos los elementos que entran en juego. El trabajo literario no puede ser influido directamente por la historia, la política y la ideología, porque estos dos campos pertenecen a sistemas de signos paralelos, a sistemas de signos que funcionan de forma diferente en el cuerpo social y que utilizan el lenguaje de una forma diferente. Cuando se trata del lenguaje, nos enfrentamos a una serie de fenómenos cuya característica principal es que son totalmente heterogéneos. La primera heterogeneidad que encontramos, irreductible, se refiere al lenguaje y a su relación con la realidad. Mi interés aquí está en señalar la heterogeneidad de los fenómenos sociales que se implican en el lenguaje, tales como la historia, el arte, la ideología o la política. A menudo se los coloca juntos por la fuerza hasta que se ajustan más o menos a una concepción previa de lo que deberían ser. Si se los considera separadamente, vemos claramente que en la expresión *literatura comprometida* son mezclados al azar

fenómenos cuya naturaleza es diferente. Una vez unidos de este modo, tienden a anularse mutuamente. En historia y en política se depende de la historia social, mientras que en su trabajo todo escritor depende de la historia literaria, es decir, de la historia de las formas. Lo que está en el centro de la historia y de la política es el cuerpo social constituido por las personas. Lo que está en el centro de la literatura son formas constituidas por obras. Naturalmente, los individuos y las formas no son en absoluto intercambiables. La historia está en relación con los individuos, la literatura está en relación con las formas.

El primer elemento que debe tener en cuenta un escritor es el amplio corpus de obras -pasadas y presentes- y hay muchas, muchísimas, que se siguen olvidando. Los críticos modernos y los lingüistas han cubierto ya un campo muy vasto y han clarificado el asunto de las formas literarias. Pienso en los formalistas rusos, los escritores del *Nouveau Roman*, Barthes, Genette, los textos del grupo *Tel Quel*. No conozco bien la crítica americana actual, pero Edgar Allan Poe, Henry James y Gertrude Stein han escrito sobre este tema. Pero la cuestión es que en la obra de un autor sólo hay dos opciones. O bien se reproducen las formas existentes o bien se crean otras nuevas. No hay otra opción. Pocos escritores han sido más claros sobre este asunto que Sarraute en Francia y Stein en los Estados Unidos.

El segundo elemento al que se enfrenta un escritor es la materia prima, es decir, el lenguaje, en sí un fenómeno heterogéneo a la vez con la realidad y con sus propias producciones. Si imaginamos el caballo de Troya como una estatua, es decir, una forma con dimensiones, es a la vez un objeto material y una forma. Y es precisamente eso lo que es el caballo de Troya en la escritura, pero en un sentido un poco más complejo, porque el material utilizado es el lenguaje, que es ya una forma, pero también materia. Las palabras lo son todo para la escritura. Muchos escritores lo han dicho y repetido, muchos lo dicen incluso ahora, y yo también lo digo: las palabras lo son todo para la escritura. Cuando no se puede escribir no es porque no se puedan expresar las ideas, como se suele decir. Que no se puedan encontrar las

palabras es una situación banal para un escritor. Las palabras yacen como un material bruto a disposición del escritor como la arcilla está disponible para el escultor. Cada una de las palabras es como el caballo de Troya. Son cosas, cosas materiales, y al mismo tiempo tienen un sentido. Y son abstractas porque tienen un sentido. Son un condensado de abstracción y de concreción y en esto son completamente diferentes de los demás medios que existen para crear arte. Los colores, la piedra, la arcilla, no tienen sentido, el sonido no tiene sentido en música, y el sentido que adoptan una vez convertidos en formas no es casi nunca un motivo de interés para nadie. No se espera que su sentido tenga un interés. No se espera que tenga un sentido una vez que se le ha dado forma. Mientras que cuando algo se escribe, debe tener un sentido. Incluso en la escritura poética se espera un sentido. En todo caso, para comenzar su trabajo todo escritor necesita de un material bruto, como todo pintor, escultor o músico.

Esta cuestión del lenguaje como materia prima no es una cuestión banal, porque permite explicar cómo el uso del lenguaje es diferente en historia y en política. En historia y en política las palabras son tomadas en su sentido convencional. Y se las toma sólo por su sentido, es decir, en su forma más abstracta. En literatura, las palabras son leídas en su materialidad. Pero, para lograr este resultado, todo escritor debe primero haber efectuado una operación de reducción sobre el lenguaje que lo desprenda de su sentido lo más posible con el fin de transformarlo en una materia neutra, es decir, en materia prima. Sólo entonces se pueden trabajar las palabras y darles una forma. (Esto no quiere decir que la obra acabada no tiene sentido, sino que su sentido viene de su forma, de las palabras trabajadas.) Todo escritor debe tomar las palabras una por una y despojarlas de su sentido cotidiano para poder trabajar con las palabras sobre las palabras. Para Shklovsky, un formalista ruso, las personas dejan de ver los diferentes objetos que les rodean, los árboles, las nubes, las casas. Los reconocen sin mirarlos realmente. Y según Shklovsky, la tarea del escritor es recrear la primera visión de las cosas en su potencia, a diferencia del banal reconocimiento que se hace

todos los días. Lo que el escritor recrea es una visión, pero no la de las cosas, sino más bien la de la primera visión de las *palabras,* en su potencia. Como escritora, habré logrado mi objetivo cuando cada una de mis palabras tenga el mismo efecto sobre el lector, la misma sorpresa que cuando las leyó por primera vez. Es lo que yo llamo golpear con las palabras. A veces ocurre que algunos escritores me producen esta sorpresa cuando los leo, y de este modo sigo entendiendo lo que ocurre con las palabras.

Lo que planteo es que la sorpresa de las palabras en literatura no proviene de las ideas que se supone que expresan, porque un escritor se enfrenta primero a un cuerpo sólido que debe ser manipulado de una u otra forma. Y volviendo a nuestro caballo, si se quiere construir una perfecta máquina de guerra, se debe uno librar de la ilusión de que los hechos, las acciones, las ideas pueden dictar su forma directamente a las palabras. Hay que dar un rodeo, y la sorpresa de las palabras se produce por su asociación, su disposición, su orden, al igual que cada una de ellas cuando se usa aisladamente. Ese rodeo es el trabajo, y consiste en trabajar las palabras como en cualquier trabajo donde se transforma un material en otra cosa, en un producto. No es posible salvar este rodeo, porque en él reside toda la literatura.

He afirmado que la historia se refiere a las personas, mientras que la literatura se remite a las formas. Pero la historia, como todas las disciplinas, utiliza el lenguaje para comunicar, escribir, leer, comprender y aprender. La historia, la ideología y la política no ponen en cuestión el medio que utilizan. Pertenecen al campo de las ideas, que se sigue considerando como algo separado del lenguaje, un asunto del espíritu. Estas disciplinas continúan basándose en la división clásica entre cuerpo y alma. Incluso en la tradición marxista y posmarxista está, por una parte, el orden económico, el orden material, y por otra la ideología y la política, que constituyen «la superestructura». El lenguaje no es considerado como ejercicio directo del poder. En esta concepción, el lenguaje, como el arte, forma parte de la llamada superestructura. Ambos son incluidos en la ideología, y como tales sólo expresan «las ideas» de la clase dominante. La única forma de

escapar de eso que los marxistas llaman «el idealismo» es precisamente analizando constantemente cómo funciona el lenguaje en el campo de la ideología y en el del arte. La forma y el contenido corresponden a la división cuerpo/ alma, y se sirven de ella para describir las palabras del lenguaje tomadas una por una y como conjunto, es decir, las obras literarias. Los lingüistas hablan de significante y significado, lo que supone volver a la misma distinción. Sin embargo, a través de la literatura, las palabras se nos entregan por completo. La literatura nos enseña algo que es útil en cualquier otro campo: cuando las palabras trabajan, la forma y el contenido no pueden ser separados porque dependen de la misma forma, la forma de la palabra, una forma material.

La obra de Proust es uno de los mejores ejemplos que conozco de máquina de guerra con efecto retardado. Al principio todo el mundo creyó que era una simple *novela en clave*, una descripción minuciosa de la alta sociedad parisina. Y los eruditos se dedicaron febrilmente a poner nombres a los personajes. Pero en seguida tuvieron que alterar los nombres porque la mayor parte de las mujeres del libro correspondían a hombres en la realidad. Por consiguiente, tuvieron que asumir que muchos de los personajes eran homosexuales. Como los nombres no eran más que códigos para designar a personas reales, tuvieron que volverse a mirar a su mundo aparentemente normal, tuvieron que preguntarse quiénes de entre ellos lo eran, cuántos lo eran o si lo eran todos. Al final de *En busca del tiempo perdido*, esto ya se ha conseguido. Proust ha logrado transformar el mundo «real» en un mundo únicamente homosexual. Empieza con los grupos de jóvenes que pueblan las embajadas, arrimándose a su jefe de fila como las damas de honor alrededor de la reina Esther en Racine; luego vienen los duques, los príncipes, los hombres casados, los criados, los chóferes, y los comerciantes. Todo el mundo acaba siendo homosexual. Hay incluso algunas lesbianas, y hasta Colette reprochó a Proust haber magnificado Gomarra. Saint-Loup, el arquetipo del hombre mujeriego elegante, acaba también siendo gay. En el último libro, cuando Proust describe el diseño de toda la obra, muestra que para él el hecho de escribir

supone también producir un sujeto particular, la constitución del sujeto. De este modo, los personajes y las descripciones de ciertos momentos sirven, como si fueran capas, para construir poco a poco un sujeto que es homosexual por primera vez en la historia de la literatura. El canto triunfal de *En busca del tiempo perdido* redime incluso a Charlus.

En literatura, me parece que la historia interviene en el nivel individual y en el nivel subjetivo, y se manifiesta en el punto de vista particular del escritor. La empresa más vital y estratégica del trabajo de todo escritor consiste en universalizar este punto de vista. En todo caso, para llevar a buen fin una obra literaria hay que ser modesto y recordar que no todo se juega en el hecho de ser gay o algo parecido. En efecto, la realidad no puede ser objeto de una transferencia directa desde la conciencia a un libro. La universalización de cada punto de vista exige una particular atención a los elementos formales que pueden quedar abiertos a la historia, como los temas, los sujetos de la narración, así como la forma global de la obra. El intento de universalización del punto de vista es lo que determina que una obra literaria llegue a transformarse o no en una máquina de guerra.

LA MARCA DEL GÉNERO[1]

1985

I

Para los lingüistas, la marca del género concierne a los sustantivos. Sólo la consideran en términos de función. Sólo la ponen en cuestión en broma, por ejemplo cuando hablan del género como de un «sexo ficticio». Por ejemplo, cuando se compara el inglés con el francés, se considera que aquél casi no tiene género, mientras que el francés tiene la reputación de ser una lengua fuertemente marcada por el género. Es verdad que, estrictamente hablando, el inglés no atribuye la marca de género a los objetos inanimados, a las cosas o a los seres no humanos. Pero cuando se trata de la categoría de las personas, se puede decir que tanto el inglés como el francés utilizan el género. Ambos idiomas llevan la inscripción de un concepto ontológicamente primitivo que refuerza en el lenguaje una división de los seres en sexos. El «sexo ficticio» de los nombres o su género neutro no son más que desarrollos accidentales de este principio básico, y como tales son relativamente inofensivos.

La manifestación del género que es idéntica tanto en inglés como en francés se da en la dimensión de la persona. No interesa sólo a los lingüistas, aunque es una manifestación léxica. En cuanto concepto ontológico que se refiere a la naturaleza del Ser, y a un conjunto de conceptos primitivos que vienen de la misma tradición de pensamiento, el género parece pertenecer básicamente a la filosofía. Su razón de ser nunca es cuestionada en la gramática, cuya función es describir formas y funciones,

1 Texto publicado por primera vez en *Feminist Issues* 5, n° 2 (otoño 1985).

no buscar una justificación para ellas. Tampoco es cuestionada por la filosofía, porque pertenece a ese cuerpo de conceptos que se asumen tal cual, porque los filósofos los consideran imprescindibles para razonar y son para ellos conceptos a priori, que existen en la naturaleza antes de todo pensamiento, de todo orden social. De modo que llaman género a la delegación léxica «de los seres naturales», a su símbolo. Conscientes de que la noción de género no es tan inofensiva como parece, las feministas americanas utilizan el género como una categoría sociológica, poniendo de relieve que no hay nada de natural en esta noción, ya que los sexos han sido construidos artificialmente, son categorías políticas, categorías de opresión. Han extrapolado el término *género* de la gramática y tienden a superponerlo a la noción de sexo. Llevan razón en la medida que el género es el indicador lingüístico de la oposición política entre los sexos y de la dominación de las mujeres. Al igual que el sexo, el hombre y la mujer, el género, como concepto, es un instrumento que sirve para constituir el discurso político del contrato social como heterosexual.

En la teoría moderna, incluso entre los presupuestos de las disciplinas orientadas exclusivamente hacia el lenguaje, se mantiene la división clásica entre, por una parte, el mundo concreto, y por otra, el mundo abstracto. La realidad social o física y el lenguaje están desconectados. La abstracción, los símbolos, los signos no pertenecen a lo real. Está por un lado lo real, el referente, y por otro lado el lenguaje. Es como si la relación con el lenguaje fuera una relación sólo funcional, y no de transformación. A menudo se da una confusión entre significado y referente, de modo que se utilizan de forma indistinta en algunos trabajos críticos. O a veces se reduce el significado a una serie de mensajes que designan el referente, considerado como el único portador del sentido. Entre los lingüistas, el ruso Bakhtin, un contemporáneo de los formalistas rusos cuya obra por fin ha sido traducida, es el único que me parece que tiene un enfoque estrictamente materialista del lenguaje. En sociolingüística

hay trabajos desarrollados en esta dirección, la mayoría entre las feministas[2].

Creo que incluso las categorías filosóficas abstractas actúan sobre lo real en cuanto social. El lenguaje proyecta haces de realidad sobre el cuerpo social, lo marca y le da forma violentamente. Por ejemplo, los cuerpos de los actores sociales son formados tanto por el lenguaje abstracto como por el no abstracto. Hay una plasticidad de lo real hacia el lenguaje, y el lenguaje ejerce una acción plástica sobre lo real. Según Sande Zeig, los gestos sociales son el resultado de este fenómeno[3].

Por tanto, en lo referente al género, no sólo es importante separar de la gramática y de la lingüística una categoría sociológica que no osa decir su nombre: es también muy importante considerar cómo funciona el género en el lenguaje, cómo el género actúa sobre el lenguaje, antes incluso de considerar cómo actúa sobre quienes lo utilizan.

El género se inscribe en una categoría del lenguaje que es totalmente diferente a cualquier otra y que se llama el pronombre personal. Los pronombres personales son la única instancia lingüística que designa a los hablantes en el discurso, y sus situaciones diferentes y sucesivas en relación con este discurso. Por tanto, son también el camino y el medio de entrada en el lenguaje. Y por eso -porque representan personas- nos interesan. Sin justificación alguna y sin posibilidad de cuestionamiento, los pronombres personales introducen el género en el lenguaje, lo modelan en sus desplazamientos de forma natural, en cualquier discurso, conversación o tratado filosófico. Y aunque son el instrumento para activar la noción de género, pasan desapercibidos. Como no están marcados ellos mismos por el género en sus formas subjetivas (salvo en un caso), pueden transmitir la noción

2 GUILLAUMIN, C.: «The Question of Difference», *Feminist Issues* 2, n° 1 (1982) y «The Masculine: Denotations/ Connotations», *Feminist Issues* 5, n° 1 (primavera 1985); MATHIEU, N.-C.: «Masculinity/ Feminity», *Feminist Issues* n° 1 (verano 1980) y «Biological Paternity, Social Maternity», Feminist Issues 4, n° 1 (primavera 1984).

3 ZEIG, S.: «The Actor as Activator», Feminist Issues 5, n° 1 (primavera 1985).

de género aunque parezcan estar cumpliendo otra función. En principio, los pronombres marcan la oposición de género sólo en la tercera persona y no llevan marca de género en las demás. Así, parecería como si el género no les afectara, como si no fuera parte de su estructura, sino sólo un detalle de sus formas asociadas. Pero, en realidad, cuando hay un hablante en el discurso, cuando hay un «yo», el género aparece. Es una especie de suspensión de la forma gramatical. Se produce una interpelación directa del hablante. El hablante es llamado en persona. El hablante interviene, en el orden de los pronombres, sin mediación, en *su propio sexo*, es decir, cuando el hablante pertenece al sexo marcado sociológicamente como mujer. Sabemos que en francés, con *je* («yo») debemos marcar el género cuando se utiliza con el participio pasado y con adjetivos. En inglés, donde no existe este requisito, un hablante, cuando es una mujer -sociológicamente hablando-, debe de alguna manera, con ciertas cláusulas, hacer público cuál es su sexo. El género supone el reforzamiento del sexo en el lenguaje, funciona de igual modo que la declaración del sexo en el registro civil. El género no se reduce a la tercera persona, y la mención del sexo en el lenguaje no es un tratamiento reservado para la tercera persona. El sexo, bajo el nombre de género, afecta a todo el cuerpo del lenguaje y fuerza a cada hablante, si pertenece al sexo oprimido, a proclamarlo en su discurso, es decir, a aparecer en el lenguaje con la propia forma física (ella) y no con una forma abstracta, forma que cualquier hablante varón tiene el derecho incuestionable de utilizar. La forma abstracta, lo general, lo universal, eso es lo que significa el llamado género masculino, porque la clase de los hombres se ha apropiado de lo universal para ellos. Debemos comprender que los hombres no nacen con una facultad para lo universal y que las mujeres no están reducidas desde su nacimiento a lo particular. Lo universal se lo han apropiado desde siempre los hombres, y siguen haciéndolo. Esto no ocurre por arte de magia, sino que debe hacerse. Es un acto, un acto criminal, perpetrado por una clase contra otra. Es un acto cometido en el nivel de los conceptos, en la filosofía, en la política. Y el género, al reforzar

una categoría particular sobre las mujeres, supone una medida de dominación. El género es muy dañino para las mujeres cuando se utiliza el lenguaje. Peor aún. El género es ontológicamente una imposibilidad absoluta. Porque cuando uno se convierte en hablante, cuando uno dice «yo», al hacer eso, se reapropia del lenguaje en su totalidad[4], actuando desde uno mismo, con el tremendo poder de usar el lenguaje, y es ahí, según los lingüistas y los filósofos, cuando se produce el acto supremo de la subjetividad, cuando se produce la emergencia de la subjetividad en la conciencia. Cuando uno empieza a hablar es cuando se convierte en «yo». Este acto -convertirse en *el* sujeto por el ejercicio del lenguaje y por la locución-, para ser real, precisa que el hablante sea un sujeto absoluto, ya que no es concebible un sujeto relativo, tal sujeto no podría hablar en absoluto. Quiero decir que a pesar de la dura ley del género y de su presión sobre las mujeres, ninguna mujer puede decir «yo» sin ser para sí misma un sujeto total, es decir, sin género, universal, global. Si no es así, ella estaría condenada a un discurso de loro (de esclavos que repiten el discurso del amo). El lenguaje en su conjunto da a cada uno el mismo poder de llegar a ser un sujeto absoluto por medio de su uso. Pero el género, un elemento del lenguaje, funciona por encima de ese hecho ontológico para anularlo en el caso de las mujeres, supone un constante intento de separarlas de lo más preciado para un ser humano, la subjetividad. El género es una imposibilidad ontológica porque pretende llevar a cabo la división del Ser. Pero el Ser como ser no está dividido. Dios o el Hombre como seres son el Uno y el todo. Entonces, ¿cuál es ese Ser dividido que introduce el lenguaje por medio del género? Es un Ser imposible, un Ser que no existe, una broma ontológica, una maniobra conceptual para desposeer a las mujeres de aquello que les corresponde por derecho: concebirse a sí mismas como un sujeto total por medio del uso del lenguaje. El resultado de la imposición del género, que actúa como una negación en cuanto uno habla, es quitar a las mujeres la autoridad de hablar, y forzarlas a hacer su aparición al modo de los cangrejos,

4 Ver Émile Benveniste, *Problemas de lingüistica general*, Siglo XXI, Madrid, 1971.

particularizándose a sí mismas y disculpándose continuamente. El resultado es privarles de cualquier aspiración a un discurso abstracto, filosófico o político, que son los que dan forma al cuerpo social. El género, por tanto, debe ser destruido. La posibilidad de su destrucción se da por el propio uso del lenguaje. Cada vez que digo «yo», reorganizo el mundo desde mi punto de vista y por medio de la abstracción que pretendo universalizar. Y esto es siempre así para cada hablante.

II

Destruir las categorías de sexo en política y en filosofía, destruir el género en el lenguaje (o al menos modificar su uso), es una parte de mi trabajo como escritora. Es una parte importante, pues una modificación tan fundamental como esa no puede darse sin una transformación del lenguaje en su totalidad. Ello afecta a palabras cuyos significados y formas son cercanos y están asociados al género. Pero también afecta a palabras cuyos significados y formas están muy alejados de él. Alrededor de la dimensión de la persona se organizan todas las demás dimensiones; una vez que esta dimensión se pone en juego, nada queda intacto. Las palabras, en su disposición, en su orden, en sus relaciones mutuas, toda la nube de sus constelaciones, se activan, se desplazan, se pliegan o se reorientan en muchas direcciones. Y cuando aparecen de nuevo, el cambio estructural en el lenguaje hace que tengan otro aspecto distinto. Han sido afectadas en su sentido y también en su forma. Su música suena distinta, su coloración cambia. Lo que está aquí en juego es un cambio estructural en el lenguaje, en sus nervios, en sus límites. Pero el lenguaje no se deja transformar si no hay un trabajo paralelo en la filosofía y en la política, así como en la economía, porque al igual que las mujeres están marcadas en el lenguaje por el género, lo están en la sociedad por el sexo. He afirmado que los

pronombres personales activan el género por medio del lenguaje, y los pronombres personales son, por así decir, el tema principal de cada uno de mis libros (excepto en el caso del *Borrador para un diccionario de las amantes* que escribí con Sande Zeig). Ellos son los motores para cuyo funcionamiento se deben diseñar las diferentes partes, y así crean la necesidad de la forma.

El proyecto de *El opoponax*, mi primer libro, fue trabajar sobre el sujeto, el sujeto que habla, el sujeto del discurso, la subjetividad en general. Quería restaurar un «yo» no dividido, universalizar el punto de vista de un grupo condenado a ser particular, relegado en el lenguaje a una categoría infrahumana. Escogí la infancia como un elemento formal abierto a la historia (esto es lo que significa lo narrativo para mí), la formación del ego por el lenguaje. Hizo falta un enorme esfuerzo para liberar al sujeto capturado. Tuve que crear un fuerte dispositivo, algo que estuviera inmediatamente más allá de los sexos, de modo que la división por sexos quedara desactivada y no pudiera ser recuperada. En francés y en inglés existe un versátil pronombre llamado indefinido, que significa que no está marcado por el género, un pronombre que en la escuela se nos enseña a evitar sistemáticamente. Es el *on* en francés, el *one* en inglés[5]. De hecho se enseña tan sistemáticamente que no debe usarse que el traductor de *El opoponax* nunca lo utilizó en inglés. Hay que decir en favor del traductor que suena muy fuerte en inglés, pero también en francés.

Con este pronombre, que carece de género y de número, pude ubicar a los personajes fuera de la división social por sexos y anularla durante todo el libro. En francés, la forma masculina -como la llaman los lingüistas-, cuando se usa como participio pasado o adjetivo, es asociada con el sujeto *on*, y de hecho es neutra. Esta cuestión incidental del neutro es en realidad muy interesante, porque incluso cuando se trata de términos como *l'homme*, como el *hombre*, los lingüistas no hablan de neutro en el mismo sentido que lo hacen para *Bien* o *Mal*, sino que hablan de género masculino. Ello es porque se han apropiado

5 En castellano es el pronombre *se*. (N. de los T.)

de *l'homme, el hombre, homo,* cuyo primer sentido no es *varón* sino *humanidad*. Como en *homo sum*. El hombre como varón es sólo un significado secundario y derivado[6]. Volviendo al *on, se,* se trata de un pronombre personal que es muy manejable y adaptable puesto que puede utilizarse en diferentes direcciones a la vez. En primer lugar, como ya hemos dicho, es indefinido en cuanto al género. Puede representar a un cierto número de personas sucesivamente o a la vez -todos, nosotros, ellos, yo, tú, personas, un peque ño o gran número de personas- o indicar el singular. Se presta a todo tipo de sustitución de personas. En el caso de *El opoponax*, era el representante de toda una clase de personas, de todos, de unas pocas personas, del yo (el «yo» del protagonista, el «yo» del narrador, y el «yo» del lector). *Se, on,* fue para mí la clave de un uso no distorsionado del lenguaje, como en la infancia cuando las palabras son mágicas y se despliegan brillantes y coloristas en el calidoscopio del mundo, produciendo muchas revoluciones en nuestra conciencia cuando lo agitamos. *One, on* fue el camino para describir un aprendizaje, a través de las palabras, de todo lo que es importante para la conciencia, siendo el primer aprendizaje el de la escritura, incluso antes que el aprendizaje del uso del habla. *One, on* nos lleva a una experiencia única para cualquier hablante, cuando al decir yo uno puede reapropiarse de todo el lenguaje y reorganizar el mundo desde su punto de vista. No escondí los caracteres femeninos tras patronímicos masculinos para hacerlos parecer más universales, y sin embargo, si creemos lo que escribió Claude Simon, el intento de universalización tuvo éxito. Escribió esto acerca de lo que le ocurrió con la protagonista de *El opoponax*, una niña: «Veo, respiro, mastico, siento por sus ojos, su boca, sus

6 La primera manifestación del movimiento de liberación de las mujeres en Francia tuvo lugar en el Arco de Triunfo, donde está la tumba del soldado desconocido. Uno de los lemas de las pancartas era: *uno de cada dos hombres es una mujer*. El objetivo de la manifestación era depositar una corona en honor de la mujer del soldado desconocido (aún más desconocida que el soldado), y se convocó en apoyo a la manifestación de las mujeres americanas en agosto de 1970.

manos, su piel... Me convierto en la infancia»[7].

Antes de hablar del pronombre, que es el eje de *Las guerrilleras*, me gustaría recordar lo que dicen Marx y Engels en *La ideología alemana* sobre los intereses de clase. Dicen que cada nueva clase que lucha por el poder, para lograr su objetivo, debe presentar sus intereses como el interés común de todos los miembros de la sociedad, y que en el campo filosófico esta clase debe concebir su pensamiento corno universal, presentar lo corno el único razonable, el único universalmente válido.

En *Las guerrilleras* utilicé un pronombre personal muy poco utilizado en francés y que no existe en inglés -el colectivo plural *elles* [ellas] (*they* en inglés)-, mientras que *ils* (*they*) a menudo se utiliza para lo general: *they say*[8], que significa *la gente dice*. Este *ils* general no incluye a *elles*, como sospecho que tampoco el *they* incluye ningún *she* entre sus atributos. Es una lástima que en inglés no haya ni siquiera un hipotético pronombre femenino plural para intentar señalar la ausencia de ese *she* en el *they* general. Pero lo que es más curioso es que cuando existe no se utiliza. Las raras veces que se usa, el *elles* nunca indica lo general y nunca es portador de un punto de vista universal[9]. Por eso, un *elles* capaz de transmitir un punto de vista universal sería una novedad en literatura y en cualquier otro campo. En Las guerrilleras intento universalizar el punto de vista de ese *elles*. El objetivo de este enfoque no es feminizar el mundo, sino hacer que las categorías de sexo resulten obsoletas en el lenguaje. Para ello, utilizo el *elles* en el texto como el sujeto absoluto del mundo. Para tener éxito textualmente tuve que adoptar algunas

7 *L'Express*, 30 de noviembre de 1964.

8 En castellano, como en francés, la tercera forma del plural sí tiene marca de género -ellos, ellas-, hemos optado por dejar la palabra inglesa *they* para que se comprenda el problema que analiza Wittig. (N. de los T.)

9 Nathalie Sarraute utiliza *elles* muy a menudo en su obra. Pero no lo hace para indicar lo universal, ya que su obra es de otra naturaleza. Estoy convencida de que, sin el uso que ella hace, el *elles* no me hubiera impactado con tanta fuerza. Es un ejemplo de lo que Julia Kristeva llama intertextualidad.

medidas draconianas, como eliminar, al menos en las primeras dos partes, *él* o *ellos*. Quería producir una sorpresa en el lector presentando un texto donde el *elles*, por su sola presencia, supusiera un asalto, sí, incluso para las lectoras mujeres. Una vez más, aquí también la adopción de un pronombre como tema central dictó la forma del libro. Aunque el tema del libro era la guerra total, conducida por *elles* sobre *ils*, para que esta nueva persona tuviera efecto dos tercios del texto tuvieron que quedar totalmente habitados, frecuentados por elles. Palabra a palabra, *elles* se impusieron como sujetos soberanos. Sólo entonces pudieron aparecer *il(s)*, *they-he*, reducidos y separados del lenguaje. Para que este *elles* fuera real tuve que imponer una forma épica, donde no es sólo el sujeto total del mundo, sino su conquistador. Otra con secuencia derivada de la presencia soberana de *elles* fue que el comienzo cronológico de la narración -o sea, la guerra total lo encontramos en la tercera parte del libro, y el comienzo textual es en realidad el final de la narración. De aquí parte la forma circular del libro, su *gesta*, cuya forma geométrica de círculo muestra el *modus operandi*. En inglés, el traductor, al carecer de un equivalente léxico de *elles*, se vio forzado a cambiarlo, lo cual destruye el efecto que yo buscaba. Cuando *elles* es transformado en *the women* [las mujeres] el proceso de universalización se destruye. De pronto, *elles* deja de ser la humanidad. Cuando uno dice «the women» [las mujeres] se connota un número de mujeres individuales, lo cual cambia completamente el punto de vista, particularizando lo que yo quería hacer universal. No sólo se perdió mi trabajo con el pronombre colectivo *elles*, sino que además se introdujo otra palabra, la palabra *women* [mujeres], que aparece de forma obsesiva en el texto, precisamente una de esas palabras marcadas por el género mencionadas anteriormente y que yo nunca utilizo en francés. Para mí es el equivalente de *esclavo*, y de hecho me he opuesto activamente a su uso siempre que sea posible. Parchearlo con el uso de una *y* o una *i* (*womyn*, *wimmin*) no altera la realidad política de la palabra. Si intentamos imaginarnos palabras como *nogger* o *niggir*,

en vez de *nigger*[10], podemos ver lo inútil de dicho intento. No es que no haya una solución para traducir *elles*. La hay, aunque en aquella época me resultó difícil de encontrar. Soy consciente de que se trata de una cuestión gramatical, por tanto textual, y no de una cuestión de traducción[11]. La solución para la traducción inglesa consiste en reapropiarse del pronombre colectivo *they*, que en rigor corresponde tanto al género femenino como al masculino. *They* no sólo es un pronombre colectivo, sino que, además, expresa inmediatamente un grado de universalidad que no es tan inmediato con *elles*. De hecho, para lograrlo con *elles* una debe realizar un trabajo de transformación que implica todo un desfile de otras palabras y que necesita de la imaginación. *They* no participa de esa dimensión naturalista e histérica que se asocia al género femenino. *They* ayuda a ir más allá de la categoría de sexo. Pero *they* sólo resulta efectivo en mi propuesta cuando aparece por sí mismo, como en su equivalente francés. Sólo con el uso del *they* el texto ganará su fuerza y su extrañeza. El hecho de que el libro empiece con el final y que el final es el principio cronológico estará justificado textualmente por la inesperada identidad del *they*. En la tercera parte, la de la guerra, *they* no puede compartirse con la categoría que debe eliminarse de lo general. En una nueva versión, el género masculino debería ser particularizado de forma más sistemática de como lo está en la forma actual del libro. El masculino no debe aparecer dentro del *they* sino sólo con *man, he, his,* del mismo modo que se ha hecho durante mucho tiempo con el género femenino (*woman, she, her*). Me parece que la solución en inglés nos llevará aún más lejos en la empresa de volver obsoletas las categorías de sexo en el lenguaje.

Hablar del pronombre clave de *El cuerpo lesbiano* me resulta muy difícil; en ocasiones he considerado este texto una fantasía sobre el hermoso análisis que hizo el lingüista Émile Benveniste

10 Negro, usado como insulto racista. (N. de los T.)

11 En realidad, la traducción de David Le Vay es muy hermosa, en especial por el ritmo de las frases y la elección del vocabulario.

de los pronombres *yo* y *tú*. La barra en el *y/o* de *El cuerpo lesbiano* es un signo de exceso. Un signo que ayuda a imaginar un exceso del «yo», un «yo» exaltado. El «yo» se convierte en algo tan potente en *El cuerpo lesbiano* que puede atacar el orden heterosexual en los textos, y abordar eso que llaman el amor, los héroes del amor, y lesbianizarlos, lesbianizar los símbolos, lesbianizar los dioses y las diosas, lesbianizar a los hombres y a las mujeres. Este «yo» puede ser destruido en el intento y resucitado. Nada se resiste a este «yo» (o a este tú, que es lo mismo, su amor), que se distribuye por todo el universo del libro como un flujo de lava imparable.

Para entender mi propuesta en este libro debemos volver a *El opoponax*, donde la única aparición del narrador es con un *je* [yo] al final del libro, en una pequeña frase sin traducir[12] al inglés, un verso de Maurice Scève, en *La Délie*: «*Tant je l'aimais qu'en elle encore je vis*» [yo la quería tanto que en ella vivo yo aún]. Esta frase es la clave del texto y arroja una última luz sobre él en su conjunto, desmitificando el sentido del opoponax y estableciendo un sujeto lesbiano como sujeto absoluto donde el amor lesbiano es el amor absoluto. *On*, el opoponax, y el *je* [yo] del final están estrechamente relacionados. Funcionan por relevos. Primero *on* coincide completamente con el personaje de Catherine Legrand así como con los demás. Luego aparece el opoponax como un talismán, un ábrete sésamo para abrir el mundo, una palabra que fuerza a las palabras y al mundo a cobrar sentido, una metáfora para el sujeto lesbiano. Tras las repetidas afirmaciones de Catherine Legrand «Yo *soy el opoponax*», el narrador puede al final del libro tomar el relevo y afirmar en nombre de ella: «yo la quería tanto que en ella vivo yo aún». La cadena de permutaciones desde el *on* hasta el *je* [yo] de *El opoponax* ha creado un contexto para el «yo» en *El cuerpo lesbiano*. Esta comprensión global y particular, universal y única, tomada desde el interior de

12 *El opoponax* en inglés ha quedado desprovisto de todo el cuerpo poético que en francés fue incorporado al texto como un elemento orgánico. No fue destacado con cursiva o con comillas. En inglés, todo este cuerpo poético queda sin traducir, y por tanto no tiene ninguna virtud operativa.

una perspectiva que se da en la homosexualidad, es el objeto de algunas páginas extraordinarias de Proust.

Para concluir mi exposición sobre la noción de género en el lenguaje, diré que se trata de una marca única, el único símbolo léxico que se refiere a un grupo oprimido. Ningún otro ha dejado una marca tan profunda en el lenguaje, hasta el punto que erradicarla no sólo modificaría el lenguaje en su nivel léxico sino que perturbaría su propia estructura y su funcionamiento. Además, cambiaría las relaciones de las palabras en su nivel metafórico mucho más allá de los escasos conceptos y nociones que son afectados por esta transformación. Cambiaría la coloración que tienen las palabras entre sí y su tonalidad. Se trata de una transformación que afectaría tanto al nivel conceptual-filosófico y político como al poético.

EL LUGAR DE LA ACCIÓN[1]

1984

Resulta difícil explicar todo el alcance de la enorme transformación que ha supuesto la obra de Nathalie Sarraute en el campo de la novela, desde la publicación de *Les fruits d'or* en 1963. En referencia a lo volátil de las palabras del lenguaje hablado, denominaré «interlocución» el material con el que ella trabaja, con el fin de establecer una comparación con lo que los lingüistas llaman «locución». Con la palabra interlocución, rara vez usada en lingüística, me refiero a todo lo que ocurre entre las personas cuando hablan. Esto implica el fenómeno en su totalidad, algo que va más allá del propio discurso. Y dado que el sentido de esta palabra viene de *interrumpir*, de *cortar a alguien de golpe*, algo que no sólo designa un mero acto de habla, ampliaré el sentido a cualquier acción vinculada con el uso del habla: los accidentes del discurso (pausas, excesos, carencias, tonalidad, entonación) y los efectos relacionados con ello (tropismos, gestos).

Desde esta perspectiva, los personajes de Sarraute son interlocutores. Son aún más anónimos que el K. de Kafka, tienen el tono del Gorgias de Platón, del Critón, del Eutifrón. Una vez puestos en escena por el diálogo y por la misma necesidad filosófica, desaparecen como meteoritos o como la gente que pasa por la calle, gente que no es ni más ni menos real que los personajes de una novela, y que es adornada con un nombre para satisfacer la necesidad de nuestra ficción interna. Pero lo que importa aquí, por encima de esos interlocutores que, para el lector, son personajes ordinarios, propuestas ordinarias, es el objeto filosófico de

1 Texto publicado originalmente en *Diagraphe 32* (1984).

Sarraute, la locución y la interlocución, lo que ella denomina -refiriéndose a la novela- «*i'usage de la parole*» [el uso de la palabra]. A diferencia de los lingüistas, que sólo tienen un punto de vista anatómico del lenguaje, el punto de vista de la novela no tiene que imponerse limites a sí mismo, porque puede recoger, en un simple movimiento, causas, efectos y actores. Con Sarraute, la novela crea fenómenos en literatura que hasta ahora no tenían nombre, ni para la ciencia ni para la filosofía.

En primer lugar debemos señalar que todos estos problemas referentes al personaje, al punto de vista, al diálogo, que Sarraute desarrolla en *La era del recelo* (1956), han sido resueltos haciendo que el uso de la palabra se convierta en el tema exclusivo de sus libros. El personaje, incluso totalmente cambiado en su forma, era aún demasiado molesto para las necesidades del texto. Esta forma como tal ha desaparecido. El universo espaciotemporal, que por lo general supone un elemento atractivo en la ficción (la descripción de lugares, de edificios, de espacios geográficos concretos) y que ya estaba muy restringido en las novelas de Sarraute anteriores a *Les fruits d'or*; es ahora lo más abstracto posible: se trata de un lugar no especificado donde uno habla, o quizá, un espacio mental con interlocutores imaginarios.

En ocasiones un interlocutor aparece, inaugura la conversación, y se retira a un lugar indeterminado. A veces hay un «aquí» y un «allí», pero esta indicación de distancia no corresponde a un lugar, sino a una disparidad que funciona en el lenguaje. Estas personas de aquí y esas personas de allí no están hablando el mismo lenguaje. El punto de vista, lejos de ser único, se desplaza constante y rápidamente, según las intervenciones de los interlocutores, provocando cambios de sentido, variaciones. La multiplicidad de este punto de vista y su movilidad son producidas y mantenidas por el ritmo de la escritura, que es roto por lo que llamamos el discurso y sus accidentes. Es importante destacar esta multiplicidad en lo referente a la interpretación psicológica, ética o política de los personajes, porque no es posible ninguna interpretación. Por el contrario, se la evita continuamente. Ninguno de los discursos hablados, ni siquiera

los diálogos interiores o los discursos interiores, es asumido por la autora y, además, no existe ningún interlocutor privilegiado coherente con su punto de vista (a diferencia del Sócrates de Platón), lo cual fuerza al lector a adoptar todos ellos sucesivamente, como escenarios temporales, como en *Martereau*, por ejemplo. Así «*le lecteur, sans cesse tendu, aux aguets, comme s'il était à la place de celui à qui les paroles s'adressent, mobilise tous ses instincts de défense, tous ses dons d'intuition, sa mémoire, ses facultés de jugement et de raisonnement*»[2] [el lector, continuamente tenso, al acecho, como si estuviera en el lugar de aquel a quien se dirigen las palabras, moviliza todos sus instintos de defensa, todas sus dotes de intuición, su memoria, sus facultades de juicio y de razonamiento].

Me encantaría hablar de la propia sustancia del texto, del ritmo, las secuencias, y el modo como lo desarrolla, el uso de las palabras como palabras aisladas que se dispersan entre los interlocutores, las oscilaciones espectaculares del texto cuando se producen desplazamientos en el punto de vista, las secuencias de la interlocución, los clichés que se orquestan alrededor de una palabra como al ritmo de una batuta, el nacimiento y despliegue del texto en contrapunto. Este texto se expresa como una especie de antiguo coro griego, no trágico sino sarcástico, comentando los avatares del discurso, la dinámica que captura todos los elementos en un único movimiento y los lleva a otro lugar que es el texto.

Pero debo hablar de un asunto más filosófico. Por eso mencioné a Platón, aunque, a diferencia de sus interlocutores, los de Sarraute no son presentados como un conjunto.

El uso de la palabra, tal y como se hace cada día, es una operación que ahoga el lenguaje y por tanto el ego; la apuesta terrible de este uso es ocultar, disimular lo más cuidadosamente posible la naturaleza del lenguaje. Lo que nos coge desprevenidos aquí y lo que nos asfixia son las palabras entre las palabras, antes de los

2 SARRAUTE, N.: *L'Ere du soupçon*. Paris, Gallimard, 1956, p. 144.

«padres», antes de las «madres», antes de los «túes», antes de «la resurrección de los muertos», antes del «estructuralismo», antes del «capitalismo». Lo que se reprime con todo tipo de discursos, ya sean los de la calle o los de los estudios de los filósofos, es el primer lenguaje (del cual el diccionario nos da una idea aproximada): aquel donde el sentido aún no ha aparecido, aquel que es para todos, que pertenece a todos, y que cada uno puede coger, usar y plegar hacia un sentido. Éste es el pacto social que nos une, el contrato exclusivo (no hay otro), un contrato social que existe tal y como Rousseau lo imaginó, donde el «derecho del más fuerte» es una contradicción en los términos, donde no hay hombres ni mujeres, ni razas ni opresión, sólo aquello que podemos llamar paulatinamente, palabra a palabra, lenguaje. Aquí somos todos libres e iguales, de otro modo no sería posible ningún pacto. Todos aprendimos a hablar sabiendo que las palabras pueden ser intercambiadas, que el lenguaje se forma a sí mismo en una relación de absoluta reciprocidad. Si no fuera así, ¿quién estaría tan loco como para querer hablar? Como nos han hecho ver los lingüistas, el tremendo poder de usarlo proviene sólo de uno mismo; todo lenguaje, con sus palabras de sonidos deslumbrantes y sus significados, nos pertenece a todos. El lenguaje existe como ese lugar común en el que uno puede mostrarse libremente, de una vez, por medio de las palabras, y pone al alcance de los otros esa misma posibilidad, sin la cual no habría sentido. «*Par toutes leurs voyelles, par toutes leurs consonnes, [les mots] se tendent, s'ouvrent, aspirent, s'imbibent, s'emplissent, se gonflet, s'épandent à la mesure d'espaces inftnis, à la mesure de bonheurs sans bornes*»[3]; [Por todas sus vocales, por todas sus consonantes, [las palabras] se estiran, se abren, aspiran, se empapan, se llenan, se hinchan, se expanden en una dimensión de espacios infinitos, en una dimensión de felicidad sin límites.]

El lenguaje existe como un paraíso hecho de palabras visibles, audibles, palpables, que se pueden saborear:

3 SARRAUTE, N.: *Disent les imbéciles*. París, Gallimard, 1976, pp. 101-102.

«quand le fracas des mots heurtés les uns contre les autres couvre leur sens… quand frottés les uns contre les autres, ils le recouvrent de gerbes étincelantes… quand dans chaque mot son sens réduit à un petit noyau est entouré de vastes étendues brumeuses… quand il est dissimulé par un jeu de reflets, de réverbérations, de miroitements… quand les mots entourés d'un halo semblent voguer suspendus à distance les uns des autres… quand se posant en nous un par un, ilr s'implantent, s'imbibent lentement de notre plus obscure substance, nous emplissent tout entiers, se dilatent, s'épandent à notre mesure, au-delà de notre mesure, hors de toute mesure?»[4].

[cuando el estrépito de las palabras chocando unas contra otras cubre su sentido… cuando frotadas unas contra otras lo recubren de haces resplandecientes… cuando en cada palabra, su sentido reducido a un pequeño nudo está rodeado de vastas extensiones brumosas… cuando está disimulado por un juego de reflejos, de reverberaciones, de espejos… cuando las palabras, rodeadas de un halo, parecen navegar suspendidas a distancia unas de otras… cuando posándose en nosotros una por una se implantan, se empapan lentamente de nuestra más oscura sustancia, nos llenan por completo, se dilatan, se expanden a nuestra medida, más allá de nuestra medida, ¿fuera de toda medida?.]

Pero, aunque el contrato social, como de hecho ocurre, garantiza la disposición completa y exclusiva del lenguaje para todos, y aunque, de acuerdo con el mismo derecho, garantiza la posibilidad de su intercambio con cualquier interlocutor en los mismos términos -porque el propio hecho de que el intercambio sea posible garantiza la reciprocidad-, sin embargo, parece que estos dos modos de relación con el lenguaje no tienen nada en común. Es casi como si, de repente, en vez de haber un contrato, hubiera dos. En uno, el contrato explícito -aquel donde el «yo»

4 SARRAUTE, N.: *L'usage de la parole*. París, Gallimard, 1980, p. 148.

se convierte en un ser humano al dotarse del uso de la palabra, aquel donde la práctica del lenguaje es constitutiva del «yo» que lo habla, enfrentado a las palabras, «yo» es un héroe (*héros, héraut, Hérault, erre haut*)[5] al cual pertenece el mundo que forma y deforma a voluntad. Todo el mundo está de acuerdo en otorgar ese derecho al «yo»; es un acuerdo universal. Aquí no tengo que andarme con ceremonias, puedo poner mis botas sobre la mesa, soy todopoderoso, o como Pinget dice en *Baga*, soy «*roi de moi*» [mi propio rey]. En el otro contrato, el implícito, ocurre todo lo contrario. Bajo la apariencia de un interlocutor, los polos se han invertido:

> «*Disons que ce qui pourrait les faire céder à ce besoin de fuite... nous l'avons tous éprouvé... ce serait la perspective de ce à quoi elles seront obligées de se soumettre... cette petite opération... Petite? Mais à quoi bon essayer raisonnablement, docilement, décemment, craintivement, de s'abriter derrière "petite"? Soyons francs, pas petite, pas petite du tout... le mot qui lui convient est "énorme"... une énorme opération, une véritable mue*»[6].
>
> [Digamos que lo que podría hacerles abandonar esta necesidad de huida... todos lo hemos experimentado... sería la perspectiva de aquello a lo que estarían obligadas a someterse... esta pequeña operación... ¿Pequeña? Pero, ¿para qué intentar cobijar se razonablemente, dócilmente, decentemente, temerosamente, detrás de «pequeña»? Seamos sinceros, no es pequeña, nada pequeña... la palabra que le corresponde es «enorme»... una enorme operación, una verdadera muda.]

---

5 Juego de palabras por homofonía intraducible en castellano entre héroe, heraldo, Hérault (undepartamento francés), erre alta. (N. de los T.)

6 SARRAUTE, N.: *L'usage de la parole*. *Op. cit*., pp. 88-89.

Los demás avances en sus propias palabras bastan para que a este «yo», antes incluso de que haya pronunciado una sola palabra, se le lance un vestido que es en realidad un manto real:

> *«D'elle quelque chose se dégage… comme un fluide… comme des rayons… il sent que sous leur effet il subit une opération par laquelle il est mis en forme, qui lui donne un corps, un sexe, un âge, l'affuble d'un signe comme une formule mathématique résumant un long développement»*[7].
>
> [Algo se desprende de ella… como un fluido… como rayos… él siente que bajo su efecto sufre una operación que le da forma, que le da un cuerpo, un sexo, una edad, lo disfraza con un signo como una fórmula matemática que resume un largo desarrollo.]

Antes incluso de que el «yo» lo sepa, el «yo» ha sido hecho prisionero, se ha convertido en la víctima de un timo. Lo que se había interpretado erróneamente como libertad absoluta, la necesaria reciprocidad sin la cual el lenguaje es imposible, no es sino una claudicación, un timo que deja al «yo» a merced de la menor palabra. Cuando esta palabra se pronuncia

> *«le centre, le lieu secret oû se trouvait l'état-major et d'où lui, chef suprême, les cartes étalées sous les yeux, examinant la configuration du terrain, écoutant les rapports, prenant les décisions, dirigeait les opérations, une bombe l'a soufflé… il est projeté à terre, ses insignes arrachés, il s'est secoué, contraint à se relever et à marcher, poussé à coups de crosse, à coups de pied dans le troupeau grisâtre des captifts, tous portant la même tenue, classés dans la même catégorie»*[8].

---

7 Ibídem, p. 91.

8 SARRAUTE, N.: *Disent les imbéciles. Op. cit.*, p. 42.

[el centro, el lugar sagrado donde se encontraba el estado mayor y desde donde él, el jefe supremo, con los mapas extendidos ante sus ojos, examinando la configuración del terreno, escuchando los informes, tomando decisiones, dirigía las operaciones, una bomba lo ha hecho estallar… cae a tierra, con sus insignias arrancadas, lo zarandean, lo obligan a ponerse en fila y a desfilar, es empujado a culatazos, a puntapiés, en el rebaño gris de los cautivos, todos con la misma ropa, clasificados en la misma categoría.]

En el segundo contrato, el implícito, en la interlocución no hay ninguna prohibición, de modo que el más fuerte gana, porque se lo merece. Hablar del derecho de uno sería inapropiado en este caso, dado que ese uno es el más fuerte porque se aprovecha del poder ilimitado sobre el otro que proporciona el lenguaje, un poder totalmente ilimitado porque no tiene reconocida una existencia social. Es así como, con total impunidad, el más fuerte en las palabras puede convertirse en un criminal. Las palabras, *les paroles,*

«pourvu qu'elles présentent une apparence à peu près anodine et banale peuvent être et sont souvent en effet, sans que personne y trouve à redire, sans que la victime ose clairement se l'avouer, l'arme quotidienne, insidieu se et très efficace, d'innombrables petits crimes. Car rien n'égale la vitesse avec laquelle elles touchent l'interlocuteur au moment où il est le moins sur ses gardes, ne lui donnant souvent qu'une sensation de chatouillement désagréable ou de légère brûlure, la prétision avec laquelle elles vont droit en lui aux points les plus secrets et les plus vulnérables, se logent dans ses replis les plus profonds, sans qu'il ait le désir, ni les moyens, ni le temps de riposter»[9]

9 SARRAUTE, N.: *L'Ere du soupçon. Op. cit.,* pp. 122-123.

[a poco que presenten una apariencia más o menos anodina y banal pueden ser y son a menudo, sin que nadie tenga nada que criticar, sin que la víctima se atreva claramente a confesárselo, el arma cotidiana, insidiosa y muy eficaz, de innumerables pequeños crímenes. La velocidad con la que afectan al interlocutor cuando menos se lo espera es inigualable, sólo le producen una sensación de cosquilleo desagradable o de ligera quemadura, es inigualable la precisión con que se dirigen directamente a sus puntos más secretos y más vulnerables, habitan en sus pliegues más recónditos, sin que tenga el deseo, ni los medios, ni el tiempo de responder.]

Con una sola palabra se nos llama al orden y se nos coloca entre dos caballeros, como el narrador de *Martereau*, y aquello que, según el pacto original, definía al «yo» como libre, defiende ahora sus límites con uñas y dientes. Aquellas palabras aladas son ahora cachiporras, el lenguaje es un señuelo, el paraíso es también el infierno de los discursos, ya no hay confusión de lenguas como en Babel, o discordia, sino un gran orden, la imposición de un sentido estricto, un sentido social.

¿Qué está ocurriendo entre estos dos contratos? ¿Por qué ya no es un sujeto omnipotente, ya no es un rey, por qué el «yo» está ahora mordiendo el polvo a los pies del trono? Cuando Sartre hablaba en el prólogo a *Portrait d'un inconnu* (1956) del «ir y venir incesante de lo particular a lo general», que es el enfoque de toda ciencia, estaba pensando en los tropismos, en este movimiento de la conciencia, en este indicador de una reacción a una o varias palabras, e imaginaba una conciencia particular intentando alcanzar lo general. En realidad, es exactamente lo contrario, porque cada vez que se pronuncia «yo» en singular, es entonces, según Sarraute, cuando el «yo» es lo general, un «infinito», una «nebulosa», un «mundo». Y un interlocutor, sólo uno, es suficiente para que el «yo» pase de lo general a ser un simple particular en un movimiento que es exactamente el

contrario del que se atribuye a la ciencia.

Es ahí, en el intervalo entre locución e interlocución, donde aparece el conflicto: ese extraño giro, la tensión en el movimiento de lo particular a lo general que experimenta cualquier ser humano cuando de un «yo» -único en el lenguaje, sin forma, sin límites, infinito- de pronto se convierte en nada o casi nada, «tú», «él», «ella», «un tipo pequeño, más bien feo», un interlocutor. La reducción brutal (una «verdadera muda») implica que aquel contrato tan prometedor resulta ser falso. Y, para Sarraute, eso implica no sólo que el sentido social o las contradicciones entre el interés general y el particular (que ejercen una presión constante sobre el intercambio del lenguaje, especialmente en la interlocución) están en el origen del conflicto; Sarraute cuestiona todo el sistema: el *error fundamental* en el contrato, el gusano en la fruta, el hecho de que el contrato en su estructura misma es una imposibilidad, dado que por el lenguaje, el «yo» lo es a la vez todo, el «yo» tiene todo el poder (como hablante), y de pronto se produce una caída donde el «yo» pierde todo su poder (como interlocutor) y es amenazado por palabras que pueden enloquecernos, que pueden matar. El significado social, los tópicos no son la causa: vienen después, y son utilizados. Aunque parece que están allí para eso, «no hay más que apartarlos del montón». Además, están a disposición de todos, todos lo utilizan abundantemente, el débil, el fuerte, cada uno a su manera, haciéndose la víctima, el creído, la joven pareja modélica, el hombre seguro de sí mismo..., sin ellos no habría vencedores ni vencidos. El reductor «tú» que los iguala, los degrada, los etiqueta, «*honteuses et rougissantes dans leur ridicule nudité, esclaves anonymes enchaînés l'une à l'autre, bétail conduit pêle-mêle au marché*»[10] [avergonzadas y ruborizadas en su ridícula desnudez, esclavas anónimas encadenadas unas a otras, ganado conducido en masa al mercado] puede, como un boomerang, volverse contra el agresor, como ocurre en *Martereau*, donde el poderoso, de pronto, se convierte en pobre: «tendre faible transit de froid... les

10 SARRAUTE, N.: *Martereau*. París, Gallimard, 1953, p. 129.

gamins lui jettent des pierres... La face peinte, affublé d'oripeaux grotesques, elle le force chaque soir à faire le pitre, à crier cocorico sur l'estrade d'un beuglant, sous les rires, les huées»[11] [tierno y débil, helado de frío... los chavales le tiran piedras... La carapintada, disfrazado con harapos grotescos, ella le fuerza cada tarde a hacer el payaso, cantar el quiquiriquí sobre el estrado de un cabaret de mala muerte, ante las risas, los abucheos.]

Todo actor social utiliza esta arma de los tópicos en cualquier situación, pues es la forma degradada de la reciprocidad lo que ha fundado el contrato de intercambio. Sin embargo, el conflicto que se produce por la confrontación de los dos modos de relación con el lenguaje (locución e interlocución) permanece sin solución, desde cualquier punto de vista.

La esencia de las novelas de Sarraute abarca este doble movimiento en un abrazo mortal a través de sus palabras violentas, vehementes, apasionadas. Esto es lo que me lleva a decir que el paraíso del contrato social existe sólo en literatura, donde los tropismos, por su violencia, son capaces de oponerse a cualquier reducción del «yo» a un común denominador, son capaces de desgarrar y abrir el cerrado tejido material de los tópicos, evitando siempre que se organicen en un sistema de sentido obligatorio.

11 Ibídem, p. 213.